

Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi

Cengiz BATUK





Assisili Francis
ve Hıristiyan Mistisizmi

Cengiz BATUK

© etüt yayınları
sn: 1206-55-003115
isbn : 978-605-4426-02-7

inceleme araştırma: 79
1. basım, ekim 2010, samsun

dizgi & kapak tasarım
akademi

baskı & cilt
ceylan ofset
tel: 362 431 14 44

etüt yayınları
pazar mah. pazar camii sok. no: 12
tel: 362 420 05 70 fax: 362 4322031
55020 ilkadım / samsun

ASSİSİLİ FRANCIS
VE
HİRİSTİYAN MİSTİSİZMİ

Cengiz BATUK



etüt yayınları

Cengiz BATUK

Samsun / Vezirköprü’de doğan Cengiz Batuk, 1997’de Ondokuz Mayıs Üniversitesi (OMÜ) İlahiyat Fakültesini bitirdi. Aynı yıl OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisansa başladı ve Enstitü’de Araştırma görevliliğine atandı (1999). “Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları” adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı (2001). 2001 yılında aynı enstitüde doktora eğitimine başladı. 2002’de Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Anabilim dalı Araştırma Görevliliği kadrosuna Öğretim Görevlisi olarak atandı. OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Anabilim dalında “Hristiyanlığın Asli Günah Doktrini Bağlamında Mitoloji ve Tarihsellik” adlı teziyle Şubat 2006’da doktorasını tamamladı. Şubat 2008’de Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalına Yrd. Doç. olarak atandı. Kasım 2009’da da OMÜ İlahiyat Fakültesi’ne aynı unvanla atandı.

Yayınlanmış eserleri

Tarihin Sonunu Beklemek –Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları-, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Mitoloji ve Tarihsellik, Hristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

(ed.), *Pavlus’u Düşünmek, Pavlus’un Teolojik Dünyası*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006.

(ed.), *Şemseddin Sami, Esatir, Dünya Mitolojisinden Örnekler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar	7
Önsöz	9
Giriş	11
I - HİRİSTİYAN MİSTİSİZMİ VE ÖNCÜLERİ	
-13. YY.'A KADAR-.....	29
Mistisizm ve Hristiyan Mistisizmi.....	31
İskenderiyeli Clement: İnsanın Tanrısallaşması	46
Origen: Kutsal Metnin Mistik Anlamı.....	50
Çöl Hristiyanları/Mistikleri ve Asketizm	60
İskenderiyeli Athanasius ve St. Antoni	62
Pontuslu Evagrius.....	67
Mistik Kadınlar.....	71
Karanlık Mistisizmi: Kapadokyalı Gregory	75
Augustin.....	80
Mistik Teoloji: Sahte Dionysius	93
Maximus ve John Scotus Eriugena	101
Bernard of Clairvaux	103
Sonuç	108
II - HİRİSTİYAN BİR MİSTİK OLARAK ASSİSİLİ FRANCIS ...111	
Hristiyan Bir Mistik Olarak Assisili Francis.....	113
Çocukluk ve Şövalyelik Tutkusu	115
Mistik Hayatın Başlangıcı: Vizyonlar	126
Asketizm	129
Asketik Yolculuktaki Yol Arkadaşı: Assisili Clare	132
Pişmanlık Ritüelleri ve Tövbekarlar Hareketi (The Penitential Order)	139
Hac, Cüzzamlılar ve İhtida	150
Benliği / Nefsi Yocketme.....	155
Assisili Tevbeciler (Assisi's Penitents):	167
Sonuç	174

III - FRANCIS'İN MİSTİSİZMİ/ MİSTİK DÜŞÜNCELERİ.....177

1. Mistik/Asketik Bir Yaşam Formu Olarak Fakirlik ve Bayan
Fakirlik Metaforu 179
Fakirlik ve Sosyal Reform.....187
Fakirlik ve Kilise.....193
Pavlus ve Fakirlik 194
Fakirlik ve Augustine.....197
Bayan Fakirlik Metaforu 198
Sonuç 212
2. Doğa Mistisizmi - Mistik Bir Fenomen Olarak Tabiat- 213
Doğa ve Hristiyanlık / Francis ve Doğa Kardeş 213
Tabiatın Ruhu, Panpsişizm ve Panteizm.....219
Asketizm ve Tanrı'nın Kitabı Olarak Doğa.....229
Hayvan Misyonu: Hayvanlara İsa – Mesih'i Anlatmak 233
Sonuç.....241
3. Stigmata: Tutku / Tarihsel Olay Mistisizmi.....245
Kutsalın Tuvali Olarak Beden.....245
Kutsal Köleliğin Sembolü: Stigmata.....252
Sonuç.....266
4. İslam'la Karşılaşma: Tasavvuf ve Hristiyan Mistisizmi Arasında
Kalmak 269
Mısır Sultanı ve Francis Diyalogu 279
Sultan mı Hristiyan oldu yoksa Francis mi Sufi? 293
Sonuç.....305

Değerlendirme 307

EKLER 313

EK 1: Assisili Francis Kronolojisi.....315

EK 2: Assisili Francis Resimleri 321

Kaynakça.....341

İndeks 363

Kısaltmalar

ae.	aynı eser
age.	adı geçen eser
Bk.	bakınız
c.	cilt
CE	<i>Catholic Encyclopedia The Catholic Encyclopedia</i> , New York: Robert Appleton Company, 1907-1914, c.1-15. http://www.newadvent.org/cathen/ [© 2009 by Kevin Knight].
çev.	çeviren
DİA	<i>Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi</i> , İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988-2010, c.1-39.
ed.	Editör
eds.	Editörler
ER	<i>Encyclopedia of Religion Encyclopedia of Religion, Second Edition</i> , ed. Lindsay Jones, Detroit-New York: Thomson & Gale, 2005, c.1-14.
MÖ	Milattan Önce
MS	Milattan Sonra
NCE	<i>New Catholic Encyclopedia 2nd edition</i> , ed. Thomas Carson – Joann Cerrito, New York: Thomson Gale & The Catholic University of America, 2003, c.1-15.
Omnibus	<i>St. Francis of Assisi, Writings and Early Biographies, English Omnibus of the Sources for the Life of St. Francis</i> , Marion A. Habig (ed.), Quincy: Franciscan Press, 1991.
s.	sayfa
ss.	sayfadan sayfaya/ sayfalar arası
tr.	İngilizce'ye çeviren
ts.	tarihsiz
vb.	ve benzeri
vd.	ve diğerleri
yy.	yüzyıl

Önsöz

Hem dinler üstü bir yapı hem de her dinsel geleneğe ait bir olgu olarak mistisizm, tanrı-insan-dünya ilişkisinde farklı bir ilişki tarzı sunar. Öncelikle her bir bireyin kendisinin tecrübe ettiği bir ilişki tarzıdır bu. Bu nedenle de her ne kadar çoğunlukla bir dinsel gelenek temel alınsa da zamanla o dinsel geleneği aşan, farklı dinsel geleneklerle etkileşime giren hatta senkretik bir temele sahip olan bir tarz ortaya çıkar. Bu nedenle de mistisizmin kendisinin başlı başına bir din ya da dinler üstü bir yapı olduğu öngörülmüştür.

Mistikler Tanrı'yla ve dünyayla geliştirdikleri ilişki tarzı nedeniyle çoğu zaman eleştirilmiş ve bazen toplum dışına ötelenerek yalnızlığa mahkûm edilmişlerdir. Ancak yine de mistiklerin büyük bir çoğunluğu gerek yaşadıkları çağda ve gerekse daha sonraları pek çok insanı etkilemişler ve ardlarında bir hareket, tarikat ya da bir cemaat bırakmışlardır.

Bu bağlamda Hristiyan tarihinin en önemli mistiklerinden birisi olan Assisili Francis, Tanrı'yla daha yakın bir ilişki kurmaya çalışması kadar kurduğu tarikatla da dikkat çeker. Ortaçağ Hristiyan tarihinin en etkili aktörlerinden birisi haline gelen Fransiskanlar adıyla bilinen mistik bir hareketin liderliğini yapar. Tanrı – insan ve dünya ilişkisi konusunda Kitabı Mukaddes orijinli farklı bir yaklaşım geliştirir. Kutsal onun için sadece tarihe inkarne olan Tanrı'nın bilgisine sahip olmak gibi bir anlam ifade etmez. Dünyaya inkarne olan o Tanrıyla

“bir” olmak gerekir. Bu nedenle de o, “bir” olmaya götüren mistik bir yol izler.

Hristiyanlık tarihi en son aziz ilan edilme sürecine giren Papa II. John Paul’le birlikte yüzlerce azize sahip bir gelenektir. Birçoğunun ismi kütüphanelerdeki kitapların tozlu sayfalarında aziz olarak yer almaktan öte bir anlam ifade etmezken Ortaçağ’da 13. yy.’da küçük bir İtalyan kasabasında yaşayan Francis, ismini unutulmayanların arasına yazdırmayı başarmıştır. Bu çalışmada onun liderliğini üstlendiği Fransiskenler hareketinden çok kendi geliştirdiği mistik düşünce sistemi incelenenecektir.

Öncelikle sürekli cesaret veren, teşvik ve destekleriyle yardımlarını hiç esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Şinasi Gündüz’e; çalışmama katkı ve desteklerinden ötürü yine hocalarım Prof. Dr. Mahmut Aydın, Prof. Dr. Burhanettin Tatar’a; kaynakların teminindeki yardımları dolayısıyla değerli dostum Yrd. Doç. Dr. Süleyman Turan’a, Yrd. Doç. Dr. Hasan Atsız’a, sayın dekanım Prof. Dr. Yavuz Ünal’a ve çalışma sırasında sabrından ötürü eşime teşekkürlerimi sunarım.

Cengiz Batuk

Samsun - 2010

Giriş

Mistikler deli değildir.

*Nasıl ki dahiler entelektüel hayatın “üstün-insanları” ise,
onlar da ahlakî hayatın “üstün-insanları”dır.¹*

Mistisizm, genel olarak ruhsal, manevi ve batını gizemlerin bilimi ve mistik de bununla ilgilenen spirüel gizemlere inanan kimse olarak² ifade edilse de mistisizmin bir tanım³ yapmaya çalışan William Ralph Inge, yirmi altı farklı tanım³ ortaya koyar ve mistisizm kelimesinden başka bu kadar müphem kullanılan bir kelime olmadığını iddia eder. Bazen sembolizm ya da alegorizmle bazen teosofi ya da okkult bilimlerle eşanlamlı olarak kullanılırken bazen de bir rüya görenin zihni durumunu ya da Tanrı ve dünya hakkındaki müphem ve fantastik görüşleri ifade etmek için kullanılır.⁴ Dinin en gerçek hakiki formu olarak görülebildiği gibi dinin sapkın bir formu olarak da görülebilmektedir. Inge’ye göre Mistisizm, Tanrı’yla insanın birlikteliğini hissetmektir. Dolayısıyla da dinin en temel

¹ Maurice Blondel, *Mistisizm*, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Dergah Yay. 2008, s.120.

² W. Major Scott, *Aspects of Christian Mysticism*, London: John Murray 1907, s.2.

³ Mistisizmin farklı 26 tanımı için bk. William Ralph Inge, *Christian Mysticism*, London: Methuen & Co. Ltd. 1918, ss.335-348.

⁴ Inge, *Christian Mysticism*, s.3.

hissinden başka bir şey değildir. Gerçek mistisizm, tecrübe edilen her şeyin sadece hakikatin bir parçası olduğunu idrak etmek olarak ifade edilir. Bununla birlikte mistisizm, dinin ya da inancın en gerçek, en hakiki formundan dini bir sapkınlığa kadar uzanan geniş bir yelpazede algılanmaktadır.⁵

Mistisizmi dinler üstü bir form ya da başlı başına bir din olarak algılayanlar bulunmakla birlikte her dinsel gelenekte kendisine ait mistik bir yön bulunmaktadır. Mistik yönelim bazı dinlerde oldukça güçlü bir formda ortaya çıkarken bazı dinlerde çok daha alt düzeyde ortaya çıkar. Mistisizmin tanımı ve ayrı din olup olmadığı kadar hangi dindeki mistik eğilimlerin daha güçlü olduğu da bu anlamda tartışma konusudur. Hinduizm ve Budizm gibi Uzakdoğu dinleri mistik eğilimlerle öne çıkarken bir kısım araştırmacılar onların gerçek mistisizmi temsil etmediklerini iddia ederler. Buna göre mistiklik sadece monoteist dinlerde bulunmaktadır. Roma dini gibi çok politeist dinler, Hinduizm ve Budizm gibi mistik dinlerdeki mistisizm tam bir mistisizm olarak görülmez ve dinin üstün şekli olarak kabul edilen mistik/dinî hayata hazırlayıcı nitelikte kabul edilir. Mistikliğin özü ise ruhun Tanrı'yla özdeşleşmesi ve farklılık içinde bile aynileşmesi olarak ifade edilir. Bu bakış açısına göre mistiklik dini en üstün mükemmellik derecesine çıkarmak ve bir velilik hayatı yaşamak için kahramanca bir teşebbüs olduğu için mistiklik her dinin hem temelinde hem de zirvesinde yer alır.⁶

Bu bağlamda Hristiyan mistiklerinde tam mistisizmin görüldüğü ifade edilirken Hristiyan mistisizmine özel bir önem

⁵ William Ralph Inge, *Mysticism in Religion*, London & New York: Hutchinsin-son's University Library, 1959, s.25.

⁶ Nurettin Topçu, "Sezgi ve Din", *Fikir ve San'atta Hareket*, Mayıs 1968, sayı:29, s.19; Topçu'nun mistisizmle ilgili farklı yaklaşımları için bk. Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan / Mevlana ve Tasavvuf*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2008, ss.202-203; Nurettin Topçu, *İşyan Ahlakı*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1995, ss.141-142, 163-164.

atfedilmektedir.⁷ René Guénon da Hristiyanlıktan söz ederken, onun köken itibariyle, bugün bilinenin aksine zahiri bir din ya da gelenek olmaktan çok esas karakteri itibariyle ezoterik (batınî) olduğu ve dolayısıyla inisiyatik bir hususiyete sahip olduğunu ifade eder. Bu bağlamda ilk dönem Hristiyanlığını bir tarikat gibi değerlendirmeliyiz diyen Guénon'a göre öncelikle ilk dönem Hristiyanlığı manevi bir yoldur ve herkeşe hitabeden bir şeriat ya da sosyal anlamda bir hukuk mecmuası yoktur. Bunun için sonraki yıllarda eski Roma hukukunun bir adaptasyonu olan bir kanonik hukuk ilave etmek zorunda kalınmıştır. Böylelikle mistik sıcaklığının yerini dogmatik hukukun soğukluğu almış ve ona göre ilk ortaya çıkışı itibariyle mistik bir hareket olan Hristiyanlığın yerini dogmatik bir din almıştır.⁸ Ayrıca Hristiyan mistisizmi hakkında konuşulduğunda insan ruhuna Tanrı'yla birleşmesi yönünde liderlik eden ilahi şeylerin daha derin bilgisini gösterme yöntemi algılanmaktadır.⁹ Fakat her ne kadar mistisizm Hristiyanlığın başlangıcından itibaren doğasında olan bir unsur olarak görülse de gerek sonraki dönemlerde Hristiyanlığın kazandığı kurumsal kimliği nedeniyle ve gerekse mistisizmin doğasından olsa gerek mistik hareketlerin bir kısmı heretik yorumlara daha yakın durmuştur. Böylelikle zaman zaman Kilise ile mistik hareketler arasında yakınlıklar ya da ruhbanlar arasında mistik eğilimler görülse de mistik eğilimler¹⁰ çoğu genellikle ortodoksinin dışındakilerde daha fazla görülmüştür.

Hristiyan mistisizminin en önemli simalarından birisi olduğu kadar Hristiyan tarihi açısından da fazlasıyla önemli bir isim olan Assisili Francis, iyi bir Katolik olmasının yanı sıra diğer mistik pek çok karakterin aksine kendi hareketinin bütün kollarını kilise çatısı altında tutmayı başarmıştır. Oysa

⁷ Topçu, "Sezgi ve Din", s.19.

⁸ René Guénon, *Hristiyan Mistik Düşüncesi*, çev. İsmail Taşpınar, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005, s.24.

⁹ Scott, *Aspects of Christian Mysticism*, s.6.

genel olarak mistisizm, Tanrı'nın bilgisine vahiyle ulaşılabilceğini savunan dogmatik teolojiden ayrılır ve mistik teoloji olarak ifade edilen bir yolla Tanrı'nın bilinebileceğini öngörür. Yani bu bilgi entelektüel olmayan fakat daha çok aşkla birleşme teriminde ifadesini bulan tecrübi bir süreçle elde edilir. Dolayısıyla da "mistik bilgi" dogmatik bilginin ya da vahyi bilginin adeta karşısında yer alır. Bu ise zorunlu olarak pek çok mistik hareketin kiliseden uzaklaşmasını/tırılmasını getirmiştir.¹⁰ Hakkında devrimci ve reformist gibi nitelemeler yapılmış olsa da Francis, aynı oranda statükonun adamıdır. Babasına, geleneksel kilise algısına, dünya malına, dünyevi aşka sırt çevirip karşı koyarken diğer taraftan paradoksal bir şekilde ısrarla kiliseyle barışık kalma çabası içinde olmuştur. Papalar ve piskoposlarla inişli çıkışlı bir ilişki yaşamış olsa da asla merkezden tam olarak hiç kopmamıştır. Ama yine paradoksal bir şekilde çok da içice de olmamış, arada sürekli bir mesafe varolmuştur.

Bunun nedeni belki de Francis'in geleneksel kilise eğitim sisteminden geçmemiş, ruhban sınıfına mensup birisi olmaması ya da diğer bir ifadeyle merkezden değil çevreden geliyor olmasıdır. Bu yönüyle Francis -modern sosyolojideki tanımlamalarında olduğu gibi- çevrenin bir temsilcisi hatta çevrenin bizzat kendisidir. Merkezde yer almamış, merkezin yaşam tarzı, davranış biçimi ve özellikle İsa algısına karşı çıkmış ama bu karşı çıkış çevreyi yani kendi anlayışını merkeze taşıma çabasına girmesine neden olmamıştır.

Merkez ve çevre kavramlarına açıklık getirecek olursak, Hristiyanlık Roma'yla bütünleştikten sonraki süreçte tam manasıyla kurumsal bir dine dönüşmüş ve Roma merkezli Papa ve hiyerarşik olarak etrafındaki ruhbanlardan oluşan bir yapı ortaya çıkmıştır. Gücü ve parayı elinde bulunduran bu siyasal ve dini otorite ve onların etrafında olan aristokratlar ve

¹⁰ T. Corbishley/ J. E. Biechler, "Mysticism" NCE, c.10, s.111.

burjuva, Hristiyan toplumu açısından merkezi temsil etmektedir. Gittikçe halktan ve onların yaşam tarzından uzaklaşarak kendilerine özgü bir yaşam tarzı oluşturan ruhbanlar aynı zamanda dini algıları ve inanç kalıplarını da belirlemeye çalışmakta ve merkezin öğretisinin dışında farklı şekilde inanan ya da yorum yapan insanlar heretik ilan edilmekte, aforoz edilmekte ve engizisyonlarda yargılanmaktadırlar. Çoğunlukla ruhban olmayan (layman) ve aristokrat ya da şehirli tüccar zenginlerin dışındaki halk kesimleri ise çevreyi oluşturmaktadır. Francis'in yaşadığı onüçüncü yüzyılda merkezle çevrenin arası sosyolojik anlamda fazlasıyla açılmış durumdadır.

Francis iyi bir Katolik olmakla birlikte merkezin yorumunu da tamamen benimsemeyip kendi mistik İsa Mesih yorumunu, kendi İncil öğretisini vaaz ederek merkezin karşısına karşıt bir güç olarak çevreyi koymuştur. Lakin İbn Haldun'un teorilerindeki ve sosyolojik kuramlardakinin aksine merkeze yürüyüp onu kuşatma işine girişmemiş, merkezle mümkün olduğu kadar çatışmamaya çalışmıştır. Hatta ısrarlı bir şekilde merkezin onayını almaya çalışmıştır. Gerek kendi yaşantısını ve gerekse İsa – Mesih algısının doğru olduğunu, kendi kurallarının kilisenin resmi öğretisiyle çelişmediğinin onaylanmasını arzu etmiş ve bunu da başarmıştır. Bu bir yönüyle meşruiyet arayışı iken diğer taraftan aforoz edilerek Hristiyanlığın dışına ötelenmenin önüne geçme çabasıdır. Ayrıca başlangıçta Papalık onu kabullenmekte ve merkeze bağlama konusunda tereddüde düşse de sonradan onun hareketini çevredeki pek çok heterodoks akımı merkeze bağlamak ve çevredeki hareketlerin heterodoksiye kaymalarını engellemek için kullanacaktır.

Francis, Hristiyan toplumundaki çevreyi temsil eden insanlar gibi yaşamayı, onlardan biri olmayı tercih edecek ve cüzzamlıları öpüp, fakirliği bir yaşam tarzı olarak benimseyecek ve adeta bir "miskinler tekkesi" kuracaktır. Yani meşruiyetini merkezden almasına karşın ömrünün sonuna kadar mer-

kezde tam olarak yer almayacaktır. Her ne kadar 1215'teki Lateran Konsili'ne Papa'nın davetlisi olarak katıldığı ifade edilse de o, asla merkezin hiyerarşik yapılanması içerisinde görev almadığı gibi merkeze ait kisve ve kıyafetlerden, yaşam tarzlarından bütünüyle uzak duracak ve çevrenin yani garibanların en garibanı olmaya uğraşacaktır. Bu yönüyle de şayet bazı araştırmacıların nitelendirdiği gibi sosyal bir reformcu/devrimci¹¹ olarak kabul edilirse tarihin en ilginç reformcularından birisi olarak görmek gerekecektir. Kimsesizlerin kimsesi olmaya çalışır, fakirliğe vurgu yapar, kiliseyi eleştirir ama onu yıkmak için ya da ciddi bir değişiklik yapmak için uğraşmaz.

Bir yaşam tarzı olarak fakirlik üzerinde durması ve fakirlik mistisizmi geliştirmesine rağmen onun bir devrimci olmasını engelleyen faktör bir yönüyle fakirliği ortadan kaldırılması gereken bir şey olarak görmekten çok insanı Tanrıya yaklaştıran ve İsa'nın öğretisine en uygun yaşam tarzı olarak görmesidir. Diğer taraftan sırtını yasladığı mistik gelenek çok fazla çatışmayı öngörmemektedir. Bu yüzden onun Hristiyan tarihindeki radikal bir yenilikçi (innovator) rolü oynadığını kabul etmek daha doğru olacaktır. Sadece dilencilik ve dilenci bir vaiz olarak dolaşmayı içeren bir yaşam tarzı ortaya koyacaktır.¹² Hızlı bir şekilde cemaatleşecek, kendi tarikatını kuracak ama tarikatını papalığa bağlayacaktır.

Tüm bunlar Assisili Francis'i Hristiyan tarihi ve mistisizminin en önemli simalarından birisi haline getirmiştir. Onun taşıdığı değer en yetkili mercilerce her fırsatta ifade

¹¹ Örneğin bk. Leo L. Dubois, *Saint Francis of Assisi Social Reformer*, New York: Benzinger Brothers 1906; devrimci nitelemesi için bk. Adrian House, *Francis of Assisi A Revolutionary Life*, London & New Jersey: Hidden Spring, 2001.

¹² Ewert H. Cousins, "Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads", *Mysticism and Religious Traditions*, ed. Steven T. Katz, Oxford-New York: Oxford University Press, 1983, s.163.

edilmiştir. Örneğin Francis'in ölümünün yedi yüzüncü yılı münasebetiyle 30 Nisan 1926'da yapılan bir anma merasiminde Papa XI. Pius bir bildiri (*Rite Expiatis*) yayımlar. Bu bildiride şunlar ifade edilir:

Göksel evleri için çağrılan ve Kutsal Ruh tarafından bir görev için seçilen kutsal kahramanlar arasında mukayese yapmak küstahlıktır. Fakat buradaki amacımız başkadır. Hâlâ Francis'den başka Rabbimiz İsa Mesih'in imajına sahip, onu en iyi şekilde yansıtan, ideal bir İncil hayatını yaşayan, bütünüyle imanla dolu ve bariz bir şekilde onu ifade eden bir kişi ortaya çıkmadı. İşte bu sebepten ötürü o kendisini "Büyük Kralın Habercisi" olarak adlandırdı. O, tam olarak "İkinci Mesih" görünümündeydi. Çünkü o, tıpkı Mesih İsa gibi önceki yaşlarından hiçbir şey taşımaksızın yeniden doğarak ortaya çıktı. Sonuç olarak o bugün insanların gönülünde yaşıyor ve gelecek nesillerde de yaşayacak.¹³

İsa gibi olmaya çalışan bu adam bir deli miydi? Yoksa bir zavallı mıydı? Blondel "mistikler deli değildir." der. Ancak eylemleri onların toplumları tarafından deli gibi algılanmalarına neden olur. Lakin onlar kutsalı önemsedikleri kadar toplumu önemsemedikleri için kendilerine yapılan nitelendirmeleri fark etmezler. Adeta tek dertleri aşkın ateşinde yanmaktır. Bu bağlamda çalışmamızda; Francis aşkın ateşinde yanmak ve "sevgili"ye ulaşmak için nasıl bir yol izler? Neden o tarihlerde varolan bir manastıra kapanmazda kendine ait bir yol çizmeye kalkar? Peşinden gelenlerden ne ister? Merkezi kiliseden birçok konuda farklı düşünmesine rağmen neden ondan uzaklaşmaz? Haçlı seferlerine destek vermiş midir? Neden salt asketik bir yaşantıyı öngörmüyor da sürekli insanları itida

¹³ Papa XI. Pius'un Francis Assisi'ye ilişkin yayınladığı bu uzun bildiride (encyclical) Francis'in bir çok özelliğinden ve öneminden söz eder. Metnin tamamı için bk. "Rite Expiatis Encyclical of Pope Pius XI on St. Francis of Assisi", http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_30041926_rite-expiatis_en.html [20.10.2010].

ettirmek için vaaz ya da misyon faaliyetleri yürütüyor? şeklindeki soruların cevapları aranacaktır.

Diğer taraftan Francis, kurduğu mistik hareket ve bu hareketin Ortaçağ'ın en önemli aktörlerinden birisi haline gelmesi kadar yüzünü İslam dünyasına çevirmiş olması bakımından da önem arz etmektedir. Tarikat Francis sonrasında eğitim alanında sağladığı başarı kadar hatta ondan daha da fazla misyonerlik alanında başarı sağlamıştır. En önemli misyon alanının İslam dünyası olması ise Francis'i anlamayı zorunlu kılmaktadır. Hristiyan mistisizmi üzerine yapılacak derinlikli çalışmalar, İslam tasavvufunu anlamaya katkı sağlayacağı gibi Hristiyanlığı da daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Bu çalışmanın temel amacı ise Assisili Francis'in Hristiyan Mistisizm tarihindeki yerini tespit etmek, onun düşünce dünyasını anlamak ve geliştirdiği mistik öğretiyi ortaya koymaktır. Bu amaçla öncelikle on üçüncü yüzyıla kadarki Hristiyan mistisizmi genel olarak ele alınacak ve Francis'in devraldığı mistik miras dönemin önemli simaları üzerinden açıklanacaktır. Kuşkusuz ilk bölümde ele aldığımız isimler Hristiyan mistisizminin ilk onüç yüzyıldaki bütün isimler değildir. Sadece en çok tanınan ve sonraki mistik düşüncenin oluşmasına katkı sağlayan isimler seçilmiştir. Ayrıca bu bölüm sınırlı tutularak Francis, ikinci plana itilmek istenmemiştir. Bu bölümde Pavlus'tan başlayarak Hristiyan mistik düşüncenin önemli temsilcilerinden olan Clement, Origen, Athanasius, Evagrius, Augustin, Pseudo-Dionysius gibi kilise babaları ve teologların mistik anlayışları ifade edilecektir.

İkinci bölümde Francis'in mistik düşüncesinin oluşum süreci büyük oranda biyografisiyle paralel olarak ele alınacak ve onun mistik düşüncesi üzerinde etkili olan çocukluk yılları, bu yıllarda şiire ve destanlara olan ilgisi, bu destanların sonraki yaşamında nasıl belirleyici rol oynadıkları, mistik tecrübe ola-

rak yaşadığı vizyonlar ve gördüğü rüyalar üzerinde durulacak ve bunlara ilgili anlatılar tartışılacaktır.

Üçüncü bölümde ise Francis'in mistik düşüncesinin diğer mistik düşüncelerden ayırt edilmesine, farklılaşmasına neden olan özel vurguları ve sembolleri ele alınacaktır. Öncelikle Francis'le özdeşleşen Yoksulluk mistisizmi, Doğa mistisizmi ve Tutku Mistisizmi ele alınacaktır.

Fakirlik teması, gerek Hristiyan mistisizmde gerekse diğer dinsel geleneklerde görülen bir tema olmasına karşın Francis, kendi geliştirmiş olduğu "bayan fakirlik" metaforuyla ona çok farklı anlamlar yükler. Fakirliği bazen literal anlamıyla anlarken bazen İsa-Masih olarak ya da onun bir yansıması olarak bazen de kendisini Tanrı'ya ulaştıracak olan mistik yolun önemli bir parçası olarak algılar. Yine çevrenin koruyucu azizi ilan edilmesine neden olacak kadar doğaya –tüm canlı ve cansız varlıklara- duyarlı bir yapısı vardır. Güneşten taş kayaya kadar, kurttan kuzuya kadar bütün varlıkları kardeşleri olarak gören ve onlara "kardeşim" diye hitap eden Francis doğayla uyumlu bir mistik yaşantı öngördüğü gibi aynı zamanda insanın doğa üzerinde tahakküm kurması anlayışına da karşı çıkar. Doğa, insanın içinde olduğu bir bütündür ve bu bütüne verilecek zarar insanı da etkileyecektir

Bu bölümde ele alınacak bir diğer konuda tutku mistisizmi olarak adlandırılabilir olan *stigmata*'dır. Francis için İsa Mesih hem her şeyin başı hem de sonudur. Fakirlikten kuzulara olan muhabbetine kadar her şeyi İsa bağlamında açıklayan Francis'in mistisizminden söz edilirken bu nedenle "Mesih mistisizmi" yaptığı ifade edilir. Stigmata onun mistik yolunun zirvesi ve bir tür nirvanasıdır. Hayatı, aşk adına yaşar. Amacı aşkıyla yani İsa Mesih'le bütünleşebilmek, bir olabilmektir. Genel olarak Hristiyan mistisizminin önerdiği mistik yolun üç aşamalı olduğundan söz edilmektedir: i) Tathir ve tasfiye (arınma) merhalesi; ii) Aydınlanma, (batının, gizemin) farkına

varma ve yoğunlaşma merhalesi; iii) Birleşme ve visal merhalesi.¹⁴

Francis'in hayatı bu bağlamda üç bölüme ayrılabilir. İhtida süreciyle başlayan arınma süreci, doğa ve insan hakkında gözlemler yaptığı, fakirlik vb konularda yeni bakış açıları geliştirdiği, zaman zaman uzlete çekilerek tefekkür ve yoğunlaşmayla geçirdiği zamanlar ikinci merhaleyi ve son olarak da ömrünün son demlerinde yaşadığı stigmata tecrübesi, birleşme ve aynileşme sürecini temsil etmektedir. Bu bir anlamda Hallac-ı Mansur'un "Ene'l-Hak" sözüyle ifade ettiği tecrübenin Hristiyanıcasıdır. Mesih'le ruhsal anlamda bütünleşmeyi, aynileşmeyi gerçekleştirdiğine inanan, yaşam tarzı, insani ilişkiler anlamında tam bir İsa taklidi olan Francis, fiziksel olarak da İsa'yla bütünleşmeyi Stigmata tecrübesinde gerçekleştirir. Ona göre bir melek suretinde görülen İsa tutku ve acısının bedenindeki izlerini Francis'e transfer eder. Çarmıha gerilen İsa'nın el, ayak ve göğsünün alt tarafında olmak üzere toplamda beş adet yara izi vardır. Rivayetlere göre bir şekilde Francis'in bedeninde de aynı yerlerde bu izler ortaya çıkar. Stigmata başlığı altında bu mistik birleşme tecrübesini, diğer dinsel geleneklerdeki örnekler ve Francis sonrası Hristiyanlıkteki farklı örneklerle de değinerek incelemeye çalışacağız.

Bu bölümde son olarak Francis – İslam ilişkileri üzerinde duracağız. Francis'in hayatında İslam ve Müslümanların çok özel bir yeri vardır. Bir taraftan ölümünün bir Müslümanın elinden olmasını dileyecek kadar Müslümanları ötekileştirmişken diğer taraftan özellikle V. Haçlı seferine iştiraki sonrasında İslam'dan etkilendiği görülmektedir. Ezan, esma-i hüсна, zikir vb. birtakım şeylerin benzerlerinin Hristiyanlık içinde üretilmesini bizzat kendisinin talep etmesi bir etkinin olduğunu göstermektedir. Ancak bu etkinin boyutu kadar Mısır sul-

¹⁴ Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, 2005, s.56.

tanıyla gerçekleştirdiği görüşmede kimin kimi etkilediği de tartışma konusudur ve detaylı olarak ele alınacaktır. Ortaçağ haçlı kaynaklarına göre Francis, Mısır sultanını gizli Hıristiyan haline getirirken günümüzdeki bazı kaynaklara göre tam tersine Francis fazlasıyla etkilenmiş ve adeta bir sufiye dönüşmüştür. Dolayısıyla İslam'la ilişkisi, mistik düşüncelerine İslam'ın etkisi, şehitlik arzusu ve Müslümanları ihtida etme çabasıyla bu doğrultuda oluşturduğu misyon faaliyetleri bu bölümde incelenecektir.

Francis'in liderliğini yaptığı Fransisken hareketi, bu hareketin günümüze kadar geçirdiği süreç çalışmamızın kapsamı dışındadır. Çalışma Francis'in kendi hayatıyla sınırlıdır. Ölümüne kadar ortaya koyduğu düşünceleri araştırma konusu yapılmaktadır. Bütün bunlarla birlikte Assisili Francis'i çalışmak temel bazı problemleri içerisinde barındırmaktadır:

i) Francis sınırlı sayıdaki mektubu, tarikat kurallarından oluşan iki kısa yazısı gibi birkaç tane eserin dışında fazlaca bir şey kaleme almamıştır. Hayatı boyunca da zaten teoriden çok pratiğe önem vermiş ve İnciller doğrultusunda bir yaşam tarzı oluşturmaya çalışmıştır. Bu ise onun hakkında çok fazla menkıbe ve mitolojik öykü üretilmesine izin verirken mistik teolojisini tespiti güçleştirmektedir.

ii) Gerek düşünce dünyası ve gerekse pratik ya da mistik tecrübeleri çoğunlukla etrafında bulunanların anlattığı ikincil kaynaklara dayanmaktadır. Bu ise hakkında farklı spekülasyonların geliştirilmesine ve herkesin kendi perspektifinden bakarak farklı bir Francis portresi çizmesine neden olmuştur. Bu portreler bazen haçlı karşıtı, pasifist, savaşçı, şövalye, haçlıların destekçisi, otorite yanlısı – karşıtı, İslam düşmanı - sempatizanı (sufi) gibi birbirine zıt tanımlamaların geliştirilmesine yol açmıştır. Yine de uç yorumların ötesinde 45 yıllık hayatı içerisinde 20'li yaşlarında yaşadığı değişim sonrasında inandırı-

ğı gibi yaşamaya çalışan bir mistik adam portresi ortaya çıkmaktadır.

iii) Bir diğer problem de pratik hayatı öne çıktığı için zorunlu olarak hakkında yapılan çalışmalar büyük oranda biyografi ağırlıklı olmak durumunda kalmıştır. Bu çalışmada her ne kadar bütüncül bir Francis biyografisi sunmayacak olsak da biz de zorunlu olarak onun mistik düşüncesini, düşünce ve eylem hayatını etkileyen şeyleri hayat öyküsü ve menkıbeleriyle birlikte tartışacağız.

Kaynaklar ve Francis'in Yazıları

Çalışmanın ilk bölümünde ele alınan isimlerin öncelikle kendi eserlerinden yararlanılmıştır. Augustin, Clement of Alexandria, Origen, Athanasius, Evagrius, Gregroy of Nyssa, Pseudo-Dionysius gibi isimlerin doğrudan kendi eserlerine başvurulmuştur. Zaman zaman da haklarında yapılan değerlendirme ve yorumlarla ilgili ikincil kaynaklardan istifade edilmiştir.

Francis'in hayatına dair en erken kaynak Thomas of Celano tarafından yazılan iki biyografidir. Francis'in Birinci Hayatı (The First Life of Saint Francis) başlıklı ilk eserinin yazım tarihi Francis'in ölümünden iki yıl sonrası 1208-9'dur. İkinci biyografinin tarihi ise biraz daha geç bir tarih 1244-47'dir. Celano, bu eserlerinde öncelikle Francis'in biyografisini verir ama zaman da onun yazdığını söylediği mektuplarından, şiir ve tarikat kurallarını (*Admonitions, Rules, the Testament, Letters* ve *Cantic of Brother Sun*) içeren yazılarından ya doğrudan metinler aktarır ya da onlara atıflarda, imalarda bulunur. Lakin bu metinlerin derlenmesi hakkında bir bilgi vermez. Sadece aktarımda bulunur.

Francis'in kendi yazıları ve Thomas of Celano'nun iki biyografisi dışında diğer önemli kaynaklar¹⁵: Bonaventure'nin *Major Life* ve *Minor Life* başlıklı iki biyografisi; üç yakın arkadaş tarafından kaleme alınan *Legend of the Three Companions*; *Little Flowers of St. Francis*; Julian of Speyer'in *The Life of Saint Francis* 1223-1234); Bayan Fakirlik metaforunun işlendiği, yazarı tam olarak bilinmeyen ve muhtemelen 1227'de yazıldığı kabul edilen *Sacred Commmercium (Lady Poverty)*.

Francis'in az da olsa bugüne intikal eden ve çalışmada da yer yer istifade ettiğimiz metinleri bulunmaktadır.¹⁶ Onun hiç biri tek başına bir kitap sayılamayacak derecede az olan yazılarının ilk olarak kim tarafından derlendiği bilinmemekle birlikte ölümünden hemen sonra derleme faaliyetinin başladığı kabul edilmektedir. Yazılarının yanı sıra, hakkında anlatılan öyküleri, Clare hakkında anlatılanları ve bazı duaları da içeren ilk el yazması metin Assisi Kodeksi adıyla bilinmekte olup Assisi'de Sacro Convento'daki Fransisken kütüphanesinde bulunmaktadır. Bu el yazması derlemenin 14. yy. başlarına gittiği kabul edilmekle birlikte bir kısmının 13. yy.ın ortalarına ait olduğu da iddia edilmektedir. Bu derlemenin dışında *Ognissanti* el yazmaları adıyla bilinen ikinci bir el yazması derlemenden daha söz edilmektedir ki, bu derlemenin tarihi de yaklaşık olarak 1370'tir ve Francis'in yazılarının bir kısmını içermektedir.

1600'lü yıllarda bu derlemelerin baskıları yapılır. Fakat bugün açısından önemli olan nüsha 1904 ve 1949'da yayınla-

¹⁵ Biyografik kaynaklarla ilgili değerlendirmeler için bk. John R. H. Moorman, *The Sources for the Life of S. Francis of Assisi*, Manchester: Manchester University Press, 1940.

¹⁶ Francis'in yazılarına dair değerlendirmeler için bk. Placid Hermann, "Introduction", *Omnibus*, ss.9-22; Jacques Le Goff, *Saint Francis of Assisi*, London: Routledge, 2004, ss.14-7.

nan *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*, adlı nüshadır.¹⁷ Bütün bunlarla birlikte yazıların otantikliği meselesi tartışmalıdır. Yazıların dil, üslup ve belli bir sistematizminin olmaması da tartışma konusu olmuştur. Fakat Francis, bir filozof ya da bir teolog değil daha çok şairdir. Bu nedenle de yazılarında düzenli sistematik bir mistik teoloji bulunmaz. Fakat gün be gün nasihat ve öğütlerle daha iyi bir hayatı tavsiye ettiğini buluruz. Francis'in yazılarında Kutsanmış Evharist, Kutsal Komünyon kabulünde imanlı yaşam, günahattan pişmanlık, tevbe, sabır, alçakgönüllülük, sadelik, basitlik, temizlik ve itaat; Tanrıya güven ve dua etme; sevgi, Kutsal Anneye bağlılık gibi konular yer alır. Ayrıca metinlerinde aslında kendi sözlerinden daha çok Kitabı Mukaddes'ten pasajlar aktarır.¹⁸

Francis'in derlemelerde yer alan yazıları şu şekilde gruplandırılabilir:

a) *Kurallar (Usûl/Âdâb)*: 1209 ve 1223'te yazılıp (*The Rule of 1221* ve *The Rule of 1223*) Papalığa onaylatılan biraderlerin tarikat yaşamında uymaları gereken kuralların Yeni Ahit pasajlarına referanslarla anlatıldığı yazılardır. 1209'da Papalığa onaylatılan ilk metnin orijinalinin olmaması ve 1221'de Francis tarafından bazı ilave ve düzenlemelerin yapılmış hali mevcut olduğu için "The Rule of 1221" olarak adlandırılmıştır.

Bu kuralların bizzat İsa Mesih tarafından vazedildiğine inanılır. Brother Leo bu konuyla ilgili bir anekdot aktarır. Francis'in yeni kurallar yazmakta olduklarını duyduklarında Brother Elias ve beraberindeki bir grup Francis'e giderek bu

¹⁷ Francis'in yazılarının farklı derlemeleri ve İngilizce çevirileri de mevcuttur. Bk. *St. Francis of Assisi His Life and Writings as Recorded by his Contemporaries*, tr. Leo Sherley-Price, New York: Harper & Brothers Publishers, 1959, ss.157-234; Habig (ed.), *Omnibus*, ss.1-176; Regis J. Armstrong (ed.), *Francis of Assisi, The Saint, Early Documents*, New York: New City Press, 1999, ss.35-170.

¹⁸ Hermann, "Introduction", *Omnibus*, ss.9-22.

kuralların çok sert olmamasını, uymakta zorlandıklarını ifade ederler. Bunun üzerine Francis yüzünü göğe kaldırır ve "Rab, Seninle konuştuğumuzda sana onların bana inanmayacaklarını söylememiş miydim?" diyerek Mesih'le konuşur. Sonra orada bulunanlar da Mesih'in gökten şöyle seslendiğini duyarlar: "Francis, Usûl (*Rule*)'de sana ait olan hiçbir şey yoktur. Fakat ne olursa olsun oradakilerin hepsi bana aittir ve benim isteğim, bu Usûl'ün harf harf herhangi bir tevil olmaksızın kabul edilmiş olmasıdır." Herkesin dinlediği konuşmanın devamında İsa Mesih, insanların güçsüzlüğünün farkında olduğunu ve onları güçlendirmek için yardım edeceğini ve son olarak "Bu konuda gönülsüz olanlara tarikatın dışında yollarına devam etmeleri konusunda izin ver." der. Böylelikle sözlerinin kendisine değil İsa Mesih'e ait olduğunu gösteren Francis, arkadaşlarına kararlarını sorar. Onlarsa utanarak geri dönerler.¹⁹

Francis'in bu grup içerisinde değerlendirilebilecek kısa birkaç yazısı daha vardır. Bunlar: inziva yaşamının kurallarından söz ettiği "*Religious Life in Hermitages*"; Clare ve onun cemaatinin mensupları için yazdığı "*Form of Life*" ve "*Last Will for St Clare*" isimli kısa pasajların yanı sıra öğütlerinden oluşan "*The Admonitions*" dir. 1220'lerde yazıldığı tahmin edilmektedir.

b) *Vasiyeti ya da Ahitnamesi (Testament)*: 1226'da vefat eden Francis, ölümünden kısa bir süre önce bu metni dikte ettirdiği kabul edilir. Sanki hayatını ve yaşadıklarını anlatmak istiyormuş gibi başladığı metin yine tavsiye ve öğütlerle devam eder. bir iki sayfalık çok kısa bir metindir.

c) *Mektupları*: Francis'in muhtelif kişilere hitaben çok sayıda mektup yazdığı rivayet edilir. Ancak bu mektupların çok azı

¹⁹ Brother Leo of Assisi, *The Mirror of the Perfect to wit The Blessed Francis of Assisi*, London: Burns & Oates Ltd. 1920, ss.1-3.

bugüne intikal etmiştir. Diğerlerinin akıbeti bilinmemekte sadece biyografi kitaplarındaki atıflardan haklarında bilgi edinilmektedir. Mektup koleksiyonu yedi mektuptan oluşmakta olup bütün inananlara yazdığı ilk mektubun en otantik olduğu ifade edilmektedir.²⁰

d) *Şiir ve Duaları*: Bu kategorideki şiirler Francis'in ruh halini ve düşünce dünyasını en iyi yansıtan metinlerdir. Çocukluktan beri şiir ve efsanelere karşı aşırı bir ilgisi olduğu söylenen Francis'in bu eldeki mevcut birkaç şiirinin dışında da şiirlerinin olması muhtemeldir. Bilinenler şunlardır:

i) *Tanrı'ya Övgüler (Praises of God)*: Tamamen Tanrıyı övme ve en güzel sıfatları ona izafe eden bir metindir. Esmâ-i Hüsnâ'dan etkilendiğini söyleyen bu Francis'in bu metni adeta kısa bir esma-hüsnâ uyarlaması gibi durmaktadır. "Sen en yücesin, Sen bilensin, sen hakimsin, sen hikmetsin, Sen barışsın, Sen koruyucusun, Sen her şeye Kadirsin" gibi nitelemelerle devam eder.²¹

ii) *Güneş Kardeş İlahisi (The Canticle of Brother Sun)*: Tanrıya övgüyle başlayan bu şiirinde güneş, ateş, rüzgar ve havadan erkek kardeş; ay, yıldızlar, yeryüzü, toprak, su ve ölümden kızkardeş olarak söz eder.

iii) *Erdemlere Övgü (The Praises of the Virtues)*: Erdemlere övgü başlıklı şiirinde fakirlik, tevazu, itaat ve hikmet gibi erdemler üzerinde durur.

iv) *Kutsal Bakireyi Selamlama (Salutation of the Blessed Virgin)*: Francis'in ve Fransiskanların Meryem'e çok özel bir anlam yükledikleri bilinmektedir.²² Meryem'e bağlılık muhtemelen

²⁰ Habig (ed.), *Omnibus*, ss.91-93.

²¹ Şiirin tamamı için bk. Habig (ed.), *Omnibus*, ss.125-26.

²² Meryem'le adanmayla ilgili Francis ve Fransiskanların düşüncelerine ilişkin olarak bk. House, *Francis of Assisi*, ss.114-128; Miri Rubin, *Emotion and Devotion: The Meaning of Mary in Medieval Religious Culture*, Budapest-

Francis'in hayatının en az bilinen yönüdür. Francis ve Fransiskenler için Meryem, İnkarnasyon ve Kurtuluş Sırrının tam merkezinde yer alır. Ayrıca Meryem, Fransisken günlük hayatının da merkezinde bulunur. Duaların bir kısmı onunla ilgilidir. Bu şiirde ise "Kutsal Kraliçe" diye nitelendirdiği Meryem'e selamlamada bulunur.

v) *Tören öncesi övgüler (The Praises Before the Office)* En eski el yazması koleksiyonlarda yer almasına rağmen son zamanlardaki araştırmacılar bu metnin Francis'e ait olduğu konusuna şüpheli yaklaşmaktadırlar. Metin büyük oranda Eski ve Yeni Ahit pasajlarından oluşmaktadır.

vi) *Tutku Töreni (The Office of the Passion)* özellikle Mezmur pasajlarından oluşan bir dua ilahi metnidir. Bunun en önemli pasajı ya da nakarat bölümü Meryem'le ilgili olan kısımdır. Fransiskenler günde yedi kez Mezmur okumaları/duaları öncesinde bu ifadeleri tekrar ederler: "Kutsal Bakire Meryem, sen gökteki Baba'nın kızısin; Sen Rab İsa Mesih'in annesisin; sen Kutsal Ruh'un eşisin; Başmelek Mikail ve bütün azizlerle birlikte bizim için dua et..."²³

e) *Parçalar (Fragments)*: Orijinalleri bulunmayan fakat 1209-1221 tarihleri arasında yazdığı ya da dikte ettirdiği metinlerin Hugh of Digne'nin *Exposition of the Rule of the Friars Minor*, (1245-55) ve Thomas of Celano'nun Francis'in ikinci biyografisinde "*Second Life of S. Francis*" (1244-7) yaptığı aktarımlar ve bir de Worcester Katedralindeki bir el yazmasında bulunan bir kaç pasajın derlemesinden oluşmaktadır.²⁴

New York: Central European University Press, 2009, ss.63-4, 103-4; David Keck, *Angels & Angelology in the Middle Ages*, New York: Oxford University Press, 1998, 123-156.

²³ Habig (ed.), *Omnibus*, s.142.

²⁴ Armstrong (ed.), ...*The Saint, Early Documents*, ss.87-96.

Son olarak Assisili Francis ve Fransiskenler üzerine ülkemizde yapılan çalışmalara değinecek olursak; ülkemizde Hristiyan mistisizmi üzerine yapılan çalışmalar sınırlı olduğu kadar doğrudan Assisili Francis üzerine yapılan çalışma da bulunmamaktadır. Bununla birlikte Fransisken hareketi üzerine yapılan birkaç çalışma dikkat çekmektedir.²⁵

²⁵ Bunlardan ikisi Fransisken eğitim sistemini inceleyen Neslihan Şenocak'ın "*Aspects of Thirteenth Century Franciscan Education with Special Regard to the Province of Anglia*," (Basılmamış Y.L.tezi, Ankara: Bilkent Ü. Ekonomi ve SBE, 1997) ve "*The Letter Kills but the Spirit Gives Life: The Rise of Learning in the Franciscan Order, 1210-1310* (Doktora tezi, Ankara: Bilkent Ü., Ekonomi ve SBE, 2001; bu tezin basılmış hali için bk. *The Rise of Learning in the Franciscan Order 1201-1310 Church, Faith and Culture in the Medieval West*, Ashgate Publishing, 2008) adlı çalışmalarıdır. Diğerleri ise: Özlem Şentürk, *Fransisken Hareketinin Ortaçağ Avrupasındaki Önemi ve Ortaçağ Avrupasına Etkisi* (Basılmamış Y.L.tezi, Tokat: Gazi Osman Paşa Üniversitesi SBE, Tarih ABD, 2007) adlı çalışmasında Ortaçağ'daki önemli Fransiskenler baz alınarak Fransislerin Ortaçağ Avrupasına etkisini irdeleyen, Mahmut Çoban, "*Bir Katolik Cemaati Olarak Fransiskenler*" (Basılmamış Y.L.tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2008)'de Fransisken hareketinin tarihsel gelişim sürecini konu edinmektedir.

HİRİSTİYAN MİSTİSİZMİ VE ÖNCÜLERİ
-13. YY'A KADAR-

Mistisizm ve Hıristiyan Mistisizmi

Mistisizm kelimesi Grekçe “sır/gizem” anlamına gelen *musteria* kelimesinden türetilmiştir. Bu yüzden de ilk kullanımları temel ritüelleri herkesten gizlenen ve sadece müntesipleri tarafından bilinen ve uygulanan Gizem dinlerine aittir.¹ Mistik (mystic) tanrısal şeylerin esoterik bilgisine erişebilen ve onun kutsal bilgisiyle ilgili sırlara sahip olan kimsedir. Mistikal (mystical) terimi ise yalnızca üyeler tarafından bilinebilen gizli bir kültü ifade etmek için kullanılırken zamanla felsefeciler tarafından da spekülatif düşüncelerini ifade etmek için kullanılmaya başlanılmıştır.²

Dinler tarihinde bazı kavramlar gibi gizem/sır (mysteries) ve sır dinleri (mystery religions) kavramlarının da geniş bir alanı kaplayan şemsiye kelimeler olduğu düşünülmektedir. Ancak *musteria* kelimesi öncelikle Eleusis kültürünün sırlarına (mysteries) ya da sadece müntesiplerine (*mustai*) açık olan gizli

¹ Louis Bouyer, “Mysticism / An Essay on the History of the Word”, *Understanding of Mysticism*, ed. Richard Woods, New York: Image Books, 1980, s.43.

² Margaret Smith, “The Nature and Meaning of Mysticism”, *Understanding of Mysticism*, ed. Richard Woods, New York: Image Books, 1980, s.19.

ibadetlerine işaret etmektedir. Sırları taşıyan ya da kültün müntesibi olanlara ise sırları taşıyan anlamında *muein* ya da “ermek”, “kutlu olmak”, “erginlemek” anlamlarına gelen *telein* adı verilir.³ Bu gizlilik ya da sırları saklama ilkçağ gizemlerinin zorunlu bir niteliğidir ve bu da ağzı kapatılmış sazdan bir sepet olan *cista mystica* ile sembolize edilir.⁴

Mysteria kelimesinin Eski Yunan’da ilişkili olduğu en önemli kültler Eleusis ve Dionysos kültleridir. Bu bağlamda *Dionysoi telesthenai* ifadesi Dionysos gizemlerine ermek anlamına gelir ve “bir tanrıya erginlenmek” yani “bir tanrının gizemlerine ermek” anlamında kullanılırdı.⁵ *Mysteria* (gizem) sözcüğü Yunanistan’ın sonraki dönemlerinde olduğu gibi Miken dönemindeki şenlikleri anlatmak amacıyla da kullanıldığı ifade edilmektedir. *Mysteria*, Atinalılar için daima yılın büyük şenliklerinden birisi olmuştur. Nitekim Eleusis ve Dionysos kültleri de öncelikle birer şenliktir.⁶

³ Kurt Rudolph, “Mystery Religions”, *ER*, c.9, s.6326; Walter Burkert, *İlkçağ Gizem Tapıları*, çev. B. Sina Şener, Ankara: İmge Kitabevi, 1999, s.24

⁴ Burkert, *İlkçağ Gizem Tapıları*, s.21.

⁵ Burkert, *İlkçağ Gizem Tapıları*, s.25.

⁶ **Eleusis kültü:** Yunan tanrıçası Demeter’le ilişkili olan bir kültür. Eleusis kültüne kaynaklık ettiği düşünülen bir öyküde, Eleusis’e gelen Demeter kraliçenin küçük çocuğunu alır ve onu ölümsüz kılmak için gece ocağın ateşine tutar. Çok korkan annenin araya girip işi bozması üzerine Demeter kim olduğunu söyler ve bunun yerine gizemler konur. Demeter’in başağı, bereketi (Ploutos) veren olduğu ve gizemlerin sürdürülmesini, ürün alınmasını sağlamakta etkisi olduğu kabul edilirdi. O nedenle de sonbaharda tohum atılmadan önce yapılan genel şenliklerde başlıca rol (Proerosia) rahibe düşerdi; tapınak, Demeter’in armağanlarına karşılık olarak dünyanın değişik köşelerinden ve Atina’dan gelen hasatlardan oluşturulmuş armağanlarla (aparchai) dolar. Eleusis’te kör biri bile aniden bu kutsal sergiyi görmeye başlayabilirdi. Burkert, *İlkçağ Gizem Tapıları*, s.43. Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü Yunan ve Roma*, çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997, ss.145-147; Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World’s Religions*, New York: Oxford University Press, 1976, s.8; K. Prümm, “Mystery Religions, Greco-Oriental”, *NCE*, c.10, ss.89-92.

Gerek Eleusis gerekse Dionysos kültlerinde sırlara vakıf olma, önemli bir yer tutar. Lakin bu sır açığa vurulmamalı, ona ihanet edilmemelidir. Zaten herkesin önünde söylenildiğinde anlamsız görüneceğinden bunu da yapmak mümkün değildir. O yüzden gizliliğin çiğnendiği durumların gizem kurumuna bir zararı olmamıştır. Ama gizliliğin korunması en kutsal matbutların saygınlığına saygınlık katmıştır.⁷

Barındırdığı onca gizemle ve sosyal olarak icra ettiği rolle birlikte Eleusis ve Dionysos kültleri ölümlülükten ölümsüzlüğe yani zaman ve tarihe bağımlı olmaktan zamansız olana geçiş tecrübesini ifade etmektedir. Eleusis kültürünün kaynağında yer alan mitte Demeter, kraliçenin çocuğunu ölümsüz kılmak için ateşe tutarken; bir ölümlünün oğlu olan Dionysos Olimpos tanrılarının arasına girmeyi başarmakla kalmamış annesini de buraya almıştır. Kutlamalardaki ritüeller bu tecrübeyi yani “zaman ve tarih içinde gelişenden ezeli ve zamansız

Dionysos kültürü: Ölümlü bir kadın olan Semele ile Zeus’un oğlu Dionysos’a tapınma esasına dayanan bir kültürdür. Dionysos’un iki kez doğduğuna inanılırdı. Olimpos tanrılar panteonuna ait olmamasına rağmen kendini kabul ettiren ve tanrı olan Dionysos onuruna farklı şenlikler yapılırdı. Şenliklerde tören alayları ve şöenler düzenlenirdi. Dionysos misterleri adıyla Trakya’dan İtalya’ya kadar pek çok yerde kutlanan şenliklerin ana teması hasat ve berekettir. Küçük kırsal dionysoslar ve büyük kent dionysosları şeklinde altı aylık dönemler halinde iki kutlama (komos) (Eliade, Atina’da dört kutlama yapıldığını söyler.) düzenlenirdi. Kırsal dionysoslar daha çok şarap şenlikleridir ve Kasım/Aralık ayında köylerde kutlanır. Diğeri ise baharda kutlanırdı ve en fazla altı gün sürerdi. Kutlamalar Dionysos’un heykeli önünde kurban kesilmesiyle başlar ve ziyafetler, tiyatro gösterileri, şiir yarışmaları ve eğlencelerle devam ederdi. Dionysos kültürünün tiyatronun (trajedi, komedi ve satirik drama) doğuşuna yol açtığı kabul edilir. Bk. Grimal, *Mitoloji Sözlüğü Yunan ve Roma*, ss.156-159; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Kabbacı Yayınevi, 2003, c.1, ss.436-451; Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. İ. Zeki Eyüpoğlu, İstanbul: Say Yayınları, 1997, ss.13-22; Prüm, “Mystery Religions, Greco-Oriental”, ss.92-94.

⁷ Burkert, *İlkçağ Gizem Tapıları*, s.26.

olana geçiş tecrübesi"⁸ni ifade etmektedir. Nitekim Dionysos kültünde erginlenme ritüelleri kült müntesiplerinin tanrısallaşması için ifa edilirken ritüellerin icrası esnasında tanrının kişinin ruhunu ele geçirdiğine inanılırdı. Erginlenme ritüelleri ve kutlamaların bir kısmı halka kapalı olarak yapılırdı.⁹

Bu kapalılık antik gizem kültürlerinin ve sonraki dönemlerdeki mistik akımların genel özelliği olacaktır. Grekçedeki *mysteria* kelimesi de üyeliğe kabul edilme ritüellerine uyarlanır ve böylelikle genel anlamını kazanır. Nitekim Grek gizemleri (mysteries) kabile ve klan kültürlerinden ayrı olarak gelir. Daha çok Grek-Miken öncesi döneme kadar geri gider ve muhtemelen çoğunlukla klana ya da bir topluluğa katılma ritüelleriyle ilişkilidir.¹⁰

Mistisizm kelimesinin ilk ya da gerçek anlamı yukarıda çerçevesini çizdiğimiz şekilde olmakla birlikte kelimenin ifade ettiği anlam boyutu artık fazlasıyla genişlemiştir. Çok daha geniş bir anlam dünyasına sahip olan mistisizm, ne Grekler, rahipler ve filozoflarla ne de Kiliseyle sınırlandırılmayan bir yerde durur. Erken dönem doğu geleneklerinde, Vedic literatürde, Hindistan ve Çin'deki Budizm'de, kısmen İslam tasavvuf geleneğinde, İran, Türkiye, Hindistan, Antik Yunan ve batı ülkelerinde görülür. Farklı ülkelerde ve farklı geleneklerde benzer temalarla görülen mistisizmin ayrı bir din olup olmadığı sorusu sorulabilir. Margaret Smith'e göre mistisizm bir din olarak görülmemelidir. Ona göre mistisizm dinin uyuşuk ve soğuk formalitelerine karşı isyan yükselten en hayati unsur-

⁸ İlhan Kutluer, "Mistisizm", *DİA*, c.30, s.188.

⁹ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s.446.

¹⁰ Rudolph, "Mystery Religions", s.6329; Yunan gizemleri (mysteries) ve Hristiyan mistisizmi arasında bağlantı olduğu, özellikle Eleusis gizemleri gibi gizemlerin Hristiyan mistisizmine ve aynı zamanda Hristiyanlığa transfer edildiği iddia edilmektedir. Bu anlamda vaftizin Yunan gizemlerindeki initasyon/musteria (üyeliğe kabul töreni)nin bir benzeri olduğu ifade edilmektedir. Bk. Inge, *Christian Mysticism*, ss.349-355.

lardan birisi olarak görülmelidir. Aynı zamanda kendi doktrinel şemalarına sahip felsefi bir sistem de değildir. Sebepleri aşarak doğrudan Tanrı tecrübesine/Tanrıyı tecrübe etmeye ulaşmak isteyen ve insan ruhunun Sonsuz/Mutlak Gerçeklikle bütünleşebilmesinin mümkün olduğuna inanan daha çok zihni bir davranış; insan ruhunun doğuştan getirdiği özelliği olarak tanımlanabilir.¹¹

Benzer düşüncelere sahip olan Steven T. Katz, mistisizm çalışmalarında, mistisizmin dini bireysellik ve radikalizm paradigması olarak görülmesinin yaygın olduğundan söz eder. Bu bağlamda mistikten ortodoks yapının altını oyan ve otoritelerin kabul ettiği doktrinlerin yerine kendi tecrübesini koyan büyük dini isyankâr olarak söz eder.¹² Diğer taraftan mistisizmin aklın hayret uyandıran hallerini örtmek için kullanılan bir terim olduğu ve bu bağlamda mistik teolojinin de aşkla birleşmeyi kapsamak suretiyle tecrübeyle elde edilen Tanrı bilgisi olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla da vahiyle gelen bilgilerden ayrılır. İnsan varlığının normal bir yolla keşfedemediği, idraklerini aşan gizli bir gerçek ya da sırrın özel bir tecrübeyle bir anlamda Dionysos kültüründe olduğu gibi erginlenen kişiye ifşa olması durumudur.¹³

Mistisizm açısından bireysel tecrübe bütün bilgilerin üstünde bir anlam taşır. Bu yüzden Tanrı bile bir obje olmanın ötesinde bir tecrübedir.¹⁴ Lakin bu tecrübe alabildiğine bireysel

¹¹ Smith, "The Nature and Meaning of Mysticism", s.20

¹² "... Bu yüzden yani merkezi otorite ya da doktrinlere karşı çıktıkları için önemli mistiklerin büyük bir kısmı öldürülmüşlerdir. Hallac-ı Mansur'dan Avılalı Teresa ve Priscila'ya kadar pek çok öldürülen/şehit edilen (mistiklere göre) kişiden söz etmek mümkündür." Steven T. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford & New York: Oxford University Press, 1983, s.3.

¹³ A. Dulles, "Mystery (in Theology)" *NCE*, c.10, ss. 82; T. Corbishley/ J. E. Biechler, "Mysticism" *NCE*, c.10, s.111.

¹⁴ Smith, "The Nature and Meaning of Mysticism", s.20.

ve sırlarla doludur. İfşa edildiğinde gizem kaybolur. Mistiklere göre bu tecrübe aktarılamaz ve ifade edilemez. Sadece yaşanır. Bundan dolayı da mistikler, Tanrı'ya dair zihni bir tasavvura sahip olanlar için mistisizmin bir sapkınlık, bir aldanış ve bir tür hezeyan olarak görüleceğini kabul ederler.¹⁵

Bireysel tecrübeyle ifşa olunan ya da mistiğe aşikâr olan gizemlerin (misterlerin) rolü insana, eşyanın içe ait (bâtınî) bilgisini, ilahi bilgiyi kazandırmak ve onu yeniden ezeliyete kavuşturmak olarak düşünülmektedir. Mistik bu yolla hiç kimsenin normal ya da vahyi bilgiyle ulaşamayacağı bir noktaya Tanrıyı doğrudan kavrayabilme mertebesine ulaşacaktır. Bu yolun yolcusu, gizemler vasıtasıyla mukaddes mahrem bir zekâya kavuşmuş kabul edilirdi.¹⁶

Mistisizmin eski Yunandaki anlamı Grek ve Doğu felsefelerinin Yeni Eflatunculuk çatısı altında senkretize edilmesi sonucunda değişikliğe uğrayarak hakikat problemine akli olarak değil de daha çok sezgisel (hadsî) olarak özel bir biçimde yaklaşmak şeklinde anlaşılmaya başlandı.¹⁷ Erken dönem Hristiyanlık içerisinde Yeni Eflatuncu fikirlerin Hristiyanlıkla karşılaşması sonucunda mistik teoloji ya da diğer bir ifadeyle Hristiyan mistisizmi doğar. Lakin mistisizm algısı bugünkünden farklılık arz eder. Grekçe gözleri dudakları kapamak, sessiz kalmak anlamına gelen muein/muo fiilinden türetilen mystery Yeni Eflatuncu düşüncede “mistikal” sözsüz (sessiz) düşünme yani tefekkür anlamına gelir. Bu tefekkür bile, daha çok spekülâtif bilgiye işaret ettiği için bugün kullanıldığı şekliyle mistisizmle tam olarak aynı anlama gelmez. Bu bağlamda şu ada söylenilebilir ki erken dönem Hristiyanlığının *mustikos*

¹⁵ Maurice Blondel, *Mistisizm*, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Dergah Yayınları, 2008, s.80.

¹⁶ Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, 2005, s.4.

¹⁷ Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, s.4.

terimine yüklediği anlam bugünkünden biraz farklıdır. Onlar bu terimle daha çok kutsal metinlerin literal anlamı altında yatan orijinal, hakiki ve ruhsal manayı yine vahyin ışığı altında anlamak olarak kabul etmekteydiler.¹⁸

Bütün bunlarla birlikte ilk dönem Hıristiyanlığının teori ve pratik olarak antik sırları (mysteries) takip ettiği kabul edilmektedir. Zira tıpkı onlar gibi resmi ritüeller yerine daha kişisel ve duyguya dayalı bir din ortaya koydukları ve Eleusis ve benzeri antik sır dinleriyle aynı terminolojiyi kullandıkları iddia edilmektedir. Yine zulme uğramış bir dinin üyeleri olarak Hıristiyanlar genellikle gizli buluştukları, mümkün olduğunca yeni inancın bir sır gibi saklandığı ve ilk başlarda geniş kitlelere yayma niyetinin olmadığı, öncelikle sağlam bir inananlar topluluğu oluşturulmaya çalışıldığı ve sıradan inanmayla mistik tecrübe arasında şu anda var olan keskin ayrımın o dönemde olmadığı da ifade edilmektedir.¹⁹

Eski Ahit apokrifasında da gizem (mystery), öncelikle gizli bir doktrini öğrenme olarak yer almaktadır ve bu, bilmenin gerekli olmadığı, ifşa edilemeyen, vahyedilmemiş bir şeye doğru gelişim gösterir. Yeni Ahit'te ise gizem/sır önceki zamanlarda bilinmeyen fakat şimdi inananlara vahyolunan Tanrı'nın sözünün ifşa olması ya da diğer bir ifadeyle vahyolunması olarak karşımıza çıkar. Yeni Ahit'te Tanrı'nın sırrını faş eylemek anlamında ifadeleri en fazla kullanan Pavlus'tur. Genel olarak ona göre Tanrı'nın ifşa olunmamış, açıklamaya muhtaç, gizemleri ya da Bâtını bilgileri söz konusudur. Bunları açıklayacak olan "Tanrı'nın gizli, saklı kalmış (mystery) hikmetinden söz ediyoruz," diyen Pavlus'tur. Kendi öğretisini tanımlamak için Tanrı'nın gizli hikmetlerinden söz ettiğini söylemekle birlikte, bunun da ötesinde mistik bilgi ve mistisizme ait terminolojiyi de kullanmaktadır. Onun, gizem (mys-

¹⁸ Louis Dupré, "Mysticism" *ER*, c.9, s.6341.

¹⁹ Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, ss.8-9.

tery) dışında mistik anlamlar taşıyan “aydınlanma (illumina-
ted)” “kemal (fullness)” “mükemmellik (perfect)” ve “hikmet
(wisdom)” gibi diğer terimleri de kullandığı görülmektedir.²⁰

Biz, Tanrı'nın gizli, saklı kalmış (mystery) bilgeliğinden
(wisdom) söz ediyoruz. Tanrı'nın, zamanın başlangı-
cından önce bizim yüceliğimiz için belirlediği bu bilge-
liği bu çağın önderlerinden hiçbiri anlamadı.²¹

Böylece insanlar bizi Mesih'in hizmetkârları ve Tan-
rı'nın sırlarının (mystery) kâhyaları sayсын.²²

Eğer peygamberlikte bulunabilsem, bütün sırları bilsem
ve her türlü bilgiye sahip olsam, eğer dağları yerinden
oynatacak kadar büyük bir imanım olsa, ama sevgim
olmasa, bir hiçim.²³

Bilmediği dilde konuşan, insanlarla değil, Tanrı'yla ko-
nuşur. Kimse onu anlamaz. O, ruhuyla sırlar (mytsery)
söyler.²⁴

Yine Pavlus kendi mistik vizyonundan, başka birinin ba-
şından geçmiş gibi söz eder. Bu vizyonda bir Mesih taraftarı-
nın göğün üçüncü katına yükseltilerek cennete götürüldüğünü
ve “burada dille anlatılmaz, insanın söylemesinin yasak oldu-
ğu sözler” duyduğunu aktarır.²⁵

Mysterion/mystery terimi Pavlus'un mektuplarında yirmi
kez görülür ve genellikle Tanrı'nın planında geleceğe dair gizli
kalmış, bilinmeyen işlerden ziyade Mesih'in şimdi ve buradaki
kesin eylemine işaret eder. Pavlus, terimi normal olarak ifşa
olanı ya da vahyolmuş olana referansla kullanır. Korintlilere 1.
Mektubunda (2. Bölüm) çarmıha gerilmiş Mesih olarak
İsa'dan, Tanrı'nın gizli kalmış bilgisinin açıklanmış hali olarak

²⁰ Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, s.9.

²¹ 1 Korintliler 2:7.

²² 1 Korintliler 4:1.

²³ 1 Korintliler 13:2.

²⁴ 1 Korintliler 14:2.

²⁵ 2 Korintliler 12:1-4.

söz eder. “Anlasalardı yüce Rab’bi çarmıha germezlerdi.” diyen Pavlus, “Tanrı’nın, kendisini sevenler için hazırladıklarını hiçbir göz görmemiş, hiçbir kulak işitmemiş, hiçbir insan yüreği kavramamıştır.” (2:9) ifadesini kullanır.²⁶

Hiçbir insanın duyamadığı ve kavrayamadığı ve çağlardan beri gizli tutulan sır (mystery) açıklanmaya başlamıştır:

Tanrı, duyurduğum müjde ve İsa Mesih’le ilgili bildiri uyarınca, sonsuz çağlardan beri gizli tutulan sırrın açıklanışına uygun olarak sizi ruhça pekiştirecek güçtedir. O sır şimdi aydınlığa çıkarılmış ve öncesiz Tanrı’nın buyruğuna göre peygamberlerin yazıları aracılığıyla bütün ulusların iman ederek söz dinlemeleri için bildirilmiştir.²⁷

...Tanrı, sır olan tasarısını doğrudan bana açıklayıp bildirdi. Bu sır önceki kuşaklara açıkça bildirilmedi. Şimdiyse Mesih’in kutsal elçilerine ve peygamberlerine Ruh aracılığıyla açıklanmış bulunuyor.²⁸

Mesih bağlamında sır kelimesini tekil olarak kullanan Pavlus zaman zaman “sır”dan çoğul olarak yani Tanrı’nın sırlarından söz eder.²⁹ Bu ifadelerinde de Pavlus, Tanrı’nın sırlarını herkesin bilemeyeceğini, onları bilmenin ayrıcalık sağladığını yani sırları bilen kişinin “Tanrı’nın sırlarının kâhyası” olduğunu söyler. Bu sırları bilme lütfu da ona bahşedilmiştir. Bu büyük görevin ne olduğunu ise “Görevim, Tanrı sözünü, yani geçmiş çağlardan ve kuşaklardan gizlenmiş, ama şimdi O’nun kutsallarına açıklanmış olan sırrı her yerde duyurmaktır.”³⁰ şeklinde ifade eder. Tanrı, hiç kimseye tam ola-

²⁶ Bk. A. Anderson Scott, *Christianity According to St. Paul*, London: Cambridge University Press, 1927, ss.122-133.

²⁷ Romalılar 16:25-26.

²⁸ Efesliler 3:3,5; Ayrıca bk. 1 Korintliler 2:10; Koleseliler 1:26-27; Efesliler, 3:3,5.

²⁹ 1 Korintliler 4:1; 13:2; 14:2.

³⁰ Koleseliler 1:26.

rak ifşa etmediğini sırrını/sırlarını ona bahşeder. Tanrı'nın sırrı herkesin bilebileceği ya da vakıf olabileceği bir şey değildir. Önemli olan nokta bu sırrın mahiyetinin ne olduğudur. Onu da yalnızca tek bir kişi, Pavlus bilmektedir. Dolayısıyla herkes onun açıkladığı kadarıyla sırra vakıf olacaklardır: "Tanrı, Mesih'te edindiği iyi amaç uyarınca bize kendi isteğinin sırrını açıkladı."³¹ "Tanrı, sır olan tasarısını doğrudan bana açıklayıp bildirdi."³²

Romalılara Mektubundaki ifadelerinde sırrın/gizemin ifşasıyla ve Pavlus'un İsa Mesih öğretisi arasında bir ilişki söz konusudur. Tanrı yüzlerce yıldır gizlediği sırrı açığa çıkarmış ve İsa Mesih aracılığıyla açıklamıştır.³³ Yine Gentilelerin kurtuluşuyla sır arasında bir ilişkiden söz edilmektedir. Pavlus, sonunda bütün İsrail'in kurtulacak olmasından Tanrı'nın bir sırrı olarak söz eder.³⁴ Kıyamet ve dirilişe ilişkin açıklamalarını da sırrın ifşası olarak nitelendiren Pavlus, son borazan çalınırken bir anda herkesin değiştirileceğini, çürümez olarak (bir anlamda ölümsüz olarak) diriltileceği bilgisini verir ve bu bilginin kendisinin ifşa ettiği bir sır olduğunu söyler.³⁵

Pavlus, Yunan sır dinlerindeki algıya benzer tarzda kendisine verilen sırrı herkesin anlayamayacağından söz eder. İnsanlarla yani doğal benliğine uyanlarla Ruh'a uyanlar gibi konuşmadığını, henüz bebeklik çağında olan insanlarla konuşur gibi konuştuğunu, adeta onlara süt verdiğini, katı yiyecek vermediğini, zira katı yiyeceği yiyemeyeceklerini söyler. Bu, onların "sırrı" anlama kapasitesine sahip olmadıklarını gösterir. Sonrasında da çok şeyin değişmediğini "şimdi bile yiyemezsiniz." sözleriyle ifade eder. Sır son derece ağır ve büyük

³¹ Efesliler 1:9.

³² Efesliler 3:3.

³³ Romalılar 16:25.

³⁴ Romalılar 11:25.

³⁵ 1 Korintliler 15:51-52.

bir bilgidir. Bu sırra vakıf olabilmek için arınmak gerekmektedir. Oysa inananlar hala benliğe uymaya, kıskançlık ve çekişme gibi kötü bazı vasıfları göstermeye devam etmektedirler.³⁶

Tüm bunlarla birlikte Pavlus, Ruh aracılığıyla açıklananları³⁷ kendisine verilen görev uyarınca açıklamaya devam eder. Onun görevi asırlardır gizlenen ama sonrasında ise kutsallara açıklanan sırrı her yerde duyurmaktır. Kendisi bu sırrı duyuran bir elçi, inananlar topluluğunun hizmetkârıdır.³⁸

Gizeme (mystery) bu denli vurgu yapan Pavlus bir mistik miydi? O'Brien bu soruya dinler tarihi bağlamında "dinlerdeki bütün büyük figürler mistik olarak kabul ediliyorsa Pavlus da bir mistiktir" şeklinde cevap verir. Lakin Pavlus'un mistikliği diğer mistiklerde de görülen aydınlanmanın ötesinde daha karmaşık bir yapı sergiler. A. Schweitzer'e göre Pavlus'un mistisizmi doğrudan Tanrıyla birleşme yerine Mesih'le bütünleşme formunda olduğu için tektir yani özeldir.³⁹ A. Deissmann ve J. Schneider ise Mesih temasıyla birlikte ölme ve dirilme bağlamında onun acı çekme tecrübelerine odaklanarak Pavlus'un "tutku mistisizmi"nden söz ederler. Pavlus'un mistisizmine ilişkin ilk yorumlarda öne çıkan hususlar Mesih'le birlikte dirilmek/doğmak ve ölmek hakkındaki öğretisi ve "Mesih'te varolma"ktır.⁴⁰ M. Dibelius'a göre Pavlus'un teolojisi mistik bir teoloji değildir ve Hellenistik mistisizmden farklılıklar taşımaktadır. Bununla birlikte Pavlus, ilahi dünyayla irtibatını anlatmak, Mesih'le olan ilişkisinden söz etmek için mistisizmin imge, sembol ve kelimelerini kullanır. Yani kul-

³⁶ 1 Korintliler 3:1-4.

³⁷ 1 Korintliler 2:10.

³⁸ Koleseliler 1:26.

³⁹ Albert Schweitzer, "Eschatological Mystic" *The Writings of St. Paul*, ed. Wayne A. Meeks, New York & London: W.W. Norton & Company, 1972, ss.392-395.

⁴⁰ P.T. O'Brien, "Mysticism", *Dictionary of Paul and His Letters*, Gerald F. Hawthorne-Ralph P. Martin (eds.), Illinois: Inter Varsity Press, 1993, s.624.

landığı dil fazlasıyla mistik bir dildir.⁴¹ Nitekim Pavlus'un Mektuplarında kullandığı dille Yuhanna İncilinin dilinin mistik bir dil olduğu kabul edilmektedir. Pavlus teolojisini yansıtan bir İncil olan Yuhanna İncili Clement'e göre ruhsal bir İncildir. Yuhanna İncili ve Pavlus'un mektuplarının bütünüyle mistik karaktere sahip olmadığını söyleyen F.C. Happold, yine de her iki metnin de zaman zaman mistik aydınlanmadan söz eden paragraflara yer verdiklerini söyler. Yuhanna mistik söylemlerin dışında İsa'nın hayatını anlatırken Pavlus mektuplarında çoğunlukla pratik sorunlarla ilgilenir ve sorulan sorulara cevaplar verir. Schweitzer'in Pavlus'un mistisizmini Mesih merkezli olarak tanımlamasına paralel olarak Happold, Yuhanna ve Pavlus'un mistisizminin Kristo-mistisizm olduğunu ancak bunun Tanrı mistisizmine karşıt bir şey olmadığını söyler. Ona göre mistik aydınlanmanın tek bir formu yoktur. Farklı tarzlarda aydınlanmalardan söz edilebilir. Bu bağlamda hem Yuhanna hem de Pavlus aydınlanma için Mesih'i adres göstermiştir. Mesih, güçsüz, zayıf insanlıkla Tanrı arasında bir aracıdır ve aracı (mediator) vasıtasıyla gerçekleşen mistik tecrübe de "iman sevgisi mistisizmi"dir. Pavlus'un düşüncesindeki anahtar terim "Mesih'te Doğan Ruh"tur ve çarmıha gerilmiş Mesih'le çarmıha gerilmiş insan bir olmalıdır. Çünkü Yuhanna ve Pavlus'a göre İsa Mesih hem hayattır hem de hayat verendir. Hem vahiydir hem vahiy verendir. Hem yoldur hem rehberdir. Onda yeryüzüne ait olanla gökyüzüne ait olan birleşmiştir.⁴² Vaftiz eylemi vaftiz olanla vaftizci arasında gizemli (mysterious) bir ilişki sağlamadığı için Pavlus, İsa'nın

⁴¹ Martin Dibelius, "Mystic and Prophet", *The Writings of St. Paul*, ed. Wayne A. Meeks, New York & London: W.W. Norton & Company, 1972, ss.398-400.

⁴² F.C. Happold, *Mysticism A Study and an Anthology*, London: Penguin Books, 1990, ss.185-186.

kendisini vaftiz için değil çarmıhtaki ölümü boşa gitmesin diye Müjde'yi yaymak için gönderdiğini söyler.⁴³

Pavlus'un Şam vizyonunu açıklarken özellikle vahiy dilini⁴⁴ ve gizemi⁴⁵ kullanmasına dikkat çeken O'Brien, Pavlus için içsel aydınlanmayla dışsal vizyonun aynı anda gerçekleştiğini bu yüzden de Mesih'in tezahürünün (christophany) daha önemli olduğunu vurgular.⁴⁶ Oysa Mesih'in ya da Meryem'in görünmesi şeklinde gerçekleşen bir takım vizyonlar sonraki dönemlerde Hristiyan mistisizminde önemli bir yer tutacaktır. Bu bakımdan Pavlus, Şam vizyonu kullandığı dil itibariyle mistik bir hüviyete sahiptir. Belki sadece buradan tam olarak bir mistik teoloji çıkarılamayacağı söylenilebilir. Ancak Pavlus'un Mesih doktrininde sembolizm ve mistisizm iç içedir.⁴⁷ Yine Pavlus'un Mesih'le birlikte ölmek ve dirilmekle, Mesih'te olmakla, Mesih'in acısını paylaşmakla, insanlarla konuşurken anlaşılmasa da bir dille konuşmasıyla ilgili ifadeleri de sonraki dönemlerde Hristiyan mistik anlayışına yön veren önemli esin kaynakları olacaktır. O'Brien, Pavlus'tan bir mistik olarak söz edilebileceğini ama onun bir mistik teolojisinin olmadığını çünkü onun teolojisinin mistik tecrübelerinin üzerine inşa edilmediğini söyler.⁴⁸ Lakin Pavlus açısından Şam vizyonunun taşıdığı değeri tartışmasızdır. Pavlus İsa Mesih'e olan imanını tanımlarken öncelikle Mesih'in kendisini kazandığından söz

⁴³ 1 Korintliler 1:17; Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, London: SCM Press Ltd. 1971, c.1, s.312.

⁴⁴ Galatyalılar 1:12, 16.

⁴⁵ "Tanrı, sır olan tasarısını doğrudan bana açıklayıp bildirdi. ...Mesih sırrını nasıl kavradığımı anlayabilirsiniz." Efesliler 3:3-4; "...Tanrı'da öncesizlikten beri gizli tutulan sırrım nasıl düzenlendiğini tüm insanlara açıklama ayrıcalığı bana verildi." Efesliler 3:9.

⁴⁶ O'Brien, "Mysticism", s.624.

⁴⁷ Şinasi Gündüz, *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s.239.

⁴⁸ O'Brien, "Mysticism", s.625.

eder: “Mesih'in beni kazanmakla benim için öngördüğü ödülü kazanmak için koşuyorum.”⁴⁹

Bu ise onun Şam vizyonundaki seçilmişlik ve içsel aydınlanmaya verdiği değeri göstermektedir. O diğer havarilerden farklı olarak kendisi bir tercihte bulunmuyor. Kendisinin Ferisilere mensup ve çok iyi bir Yahudi olarak yetiştiğini lakin bütün bunları terk ettiğini anlatır. Terk etmesini sağlayan etken Şam vizyonunda yaşadığı bireysel/mistik tecrübedir. Üstelik Şam vizyonu onun yaşadığı tek mistik tecrübe de değildir. Bir diğer tecrübesi olarak aktardığı yükseliş tecrübesinde kendisinden bir Mesih inanısı olarak söz eder. Pavlus, göğün üçüncü katına çıkarılmış ve burada kendisine cennet gösterilerek yine bir takım sırlar verilmiştir.⁵⁰ Pavlus'un bu mistik tecrübesi Apocalypse of Paul ve Gnostik Apocalypse of Paul'de de detaylı olarak aktarılır. Bunlarda anlatılanlara göre Pavlus, kendi yanına gelen küçük bir çocuk görünümündeki Kutsal Ruh'un rehberliğinde göğün katmanlarında aşama aşama yükselir. Her katta farklı şeyler tecrübe eder. Yukarıdan insanları, insanların ruhlarını, ölüleri, bedenden ayrılmış olan ruhların diriliş zamanında kendi bedenlerine girmek için nasıl beklediklerini, ölümler diyarında melekler tarafından sorgulanan ve işledikleri günahları bir bir önüne şahitler ve tutulan kayıtlarla getirilen ruhları (insanları); melekler tarafından kırbaçlanarak azap edilen ruhları gördüğünden söz eder. Yine bu yükseliş sırasında Pavlus, göğün sekizinci katında havarilerin ruhlarıyla karşılaşır ve kendisi onuncu kata kadar yükselir.⁵¹ Peygam-

⁴⁹ Filipililer 3:12.

⁵⁰ 2 Korintliler 12:1-4.

⁵¹ Pavlus'un mistik yükseliş tecrübesini aktaran iki metinden birisi Nag Hammadi literatürü arasında yer alan “The Apocalypse of Paul / Pavlus'un Gizli Öğretisi” diğeri ise mevcut formunun dördüncü yüzyılın sonlarına ait olduğu iddia edilen ve büyük oranda 2 Korintliler 12. bölümdeki vizyonun teferruatlı olarak anlatımı olan “(Gnostic) the Apocalypse of Paul”dür. Birbirine oldukça fazla benzeyen ama kısmi nüansları olan bu iki metinde temelde Pavlus'un bir gece bir melek tarafından alınarak gö-

berlerin yükseliş (miraç) tecrübesiyle fazlasıyla benzerlikler taşıyan bu tecrübe tamamıyla bireyseldir ve mistik unsurlar taşımaktadır. Diğer taraftan Bultmann'a göre Pavlus'un, insanın Tanrı'yla ilişkisi olarak tanımladığı iman, mistik bir tecrübeden başka bir şey değildir.⁵²

Bu tarz mistik tecrübelerden ve ısrarla gizem ve sırdan bahseden Pavlus'un Hiristiyanlığının bir "sır dini (mystery-religion)" olduğu iddia edilmektedir.⁵³ Hiristiyanlığın hem teorik hem de pratik olarak antik Gizemleri (gizem dinlerini) takip ettiğini iddia eden Parrinder, öncelikle Hiristiyanlığın tıpkı onlar gibi resmi ritüellerden ziyade bireysel ve duygusal bir dini yapı ortaya koyduğunu ve hatta bir adım daha ileri giderek Eleusis ve diğer gizem kültleriyle aynı dili terminolojiyi kullandığını söyler. Sonraki dönemlerde Hiristiyanlığın kurumsal yapıya, büyük törenlere, ortak kutlanan ritüellere yer verdiği ve baştaki bu yapıdan uzaklaştığı bir vakıdır. Ancak Parrinder'in ifade etmeye çalıştığı durum Hiristiyanlı-

ğün katmanlarının tek tek dolaştırılması ve burada karşılaştığı bir takım gizemli görüntülerle ilgilidir. Gizemli görüntülerde aslında Pavlus ölüm ötesi hayatı yakından müşahade etmektedir. Birinci metnin mevcut kısımlarında sadece göğün katmanlarındaki yolculuktan söz edilirken diğer metinde bu yolculuklar esnasında karşılaştığı insanlardan da söz eder. Öncelikle günahkârların ve doğruların ruhlarını görmek için gökyüzünden yeryüzünü seyrederek. Ölmek üzere olan doğru bir adam görür ve daha dikkatli olarak ikinci kez baktığında bu kişinin daha önceden Tanrı'nın adına hürmeten yaptığı tüm iyi işleri görür. Tanrı'nın iyi kulları için hazırladığı süt ve bal akan ırmakların olduğu; aynı anda oniki farklı meyve veren ağaçların bulunduğu cenneti ve içinden ateşten ırmakların aktığı cehennemi müşahade eder. Ayrıca İbrahim, İshak, Yakup, Lut ve Eyyub'u görür. "The Apocalypse of Paul" Bart D. Ehrman, *Lost Scriptures, Books that Did Not Make It into New Testament*, New York: Oxford University Press, 2003, ss.288-296; Nag Hammadi külliyyatı içinde yer alan Apocalypse of Paul'un Türkçe çevirisi için bk. Şinasi Gündüz, Yavuz Ünal ve Ekrem Sarıkcıoğlu, "Ek 1: Pavlus'un Gizli Öğretisi", *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Miraç*, Ankara: Vadi Yayınları, 1996, ss.119-122.

⁵² Bultmann, *Theology of the New Testament*, s.324.

⁵³ Scott, *Christianity According to St. Paul*, s.122.

ğın ilk dönemlerine ilişkindir. Ona göre zulme maruz kalan ilk Hristiyanlar gizlice toplanmaktaydılar ve sıradan inananlarla mistik tecrübeler arasında şimdiki kadar keskin bir ayrım söz konusu değildi.⁵⁴ Nitekim Pavlus'un yukarıda ifade ettiğimiz yaklaşımları ve kullandığı dil bu yaklaşımı haklı çıkarmaktadır. Ayrıca sonraki zamanlarda Assisili Francis gibi mistikler de sık sık bu ilk döneme atıfta bulunacaklardır.

İskenderiyeli Clement: İnsanın Tanrısallaşması

Erken dönem Hristiyan yazarların ve kilise babalarının da gizem/sır (mystery) terminolojisini özgürce kullandıkları görülmektedir. İkinci yüzyıl kilise babalarından İskenderiyeli Clement (Clement of Alexandria) (MS 150-215), "Söz'ün Gizemleri (the Mysteries of the Word)"⁵⁵nden ve Mesih'ten "ilahi Gizemlerin Öğretmeni" olarak söz eder. Bu bağlamda insanın yaratılışı, düşüşü ve yükselişine değinen Clement'e göre ilk insan cennette özgürce dolaşıyordu, çünkü o Tanrı'nın çocuğuydu. Fakat arzularına yenik düşüp şehveti tarafından bir çocuk olarak ayartıldı ve itaatsizlikle büyüdü. Baba'sına itaatsizlik etmekle aslında Tanrı'ya karşı çok büyük saygısızlık yapmıştı. Suç basitti ancak sonuçları ağırdı ve insanın günahlara zincirlenmesi sonucunu doğurdu.

Tanrı, onu yani çocuğunu bu esaretten kurtarmak ister ve kendisi bedeni giyer (bedenleşir). Clement'e göre burası ilahi Gizem'in gerçekleştiği yerdir ve Tanrı, bu sayede yılanı yenererek insanı ölüm esaretinden kurtarır. İnsan bunun sonrasında kendisini çıkmaza sürükleyen tutkularından da azade olur. İşte bu ona göre tam olarak mistik bir mucizedir: "Rab, alçaldı ve insan yükseldi." Sonunda insan başta kaybettiği şeye Cen-

⁵⁴ Parrinder, *Mysticism in the World Religion*, ss.8-9.

⁵⁵ Clement of Alexandria, *Exhortation to the Heathen*, XII, *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, eds. Alexander Roberts & James Donaldson, American Edition by A. Cleveland Coxe, Buffalo: The Christian Literature Company, 1886, s.205.

netine kavuşur. İtaatsizlik nedeniyle yitirdiğini tekrar itaat/iman etmesiyle elde etmiştir. Kelam'ın kendisi gelmiş ve bütün bilgileri getirmiştir. Ondan "bizim Öğretmenimiz" diye söz eden Clement, ayrıca O'nun, bütün evreni, yaratılıştaki, kurtuluşta, lütfunda, yasa koymasında Kutsal Enerjisiyle doldurduğunu yani kuşattığını da söyler: "Biz Öğretmenimize sahibiz. Bizim bütün bilgilere sahip olan ve Atina'sı, Yunanistan'ıyla bütün dünyaya egemen olan, bir Öğretmenimiz var ki, O, daima Söz'ün sahibi oldu."⁵⁶

Clement her ne kadar zaman zaman kendilerine gelen sıraların Öğretmeni dolayısıyla Atinalıların, İonyalıların vd. bilgilerini araştırmaya ihtiyaçları olmadığını⁵⁷ söylese de düşünce sistemini büyük oranda Yunan düşüncesi üzerine inşa eder ve Yunan düşüncesini Kitabı Mukaddes düşüncesiyle birlikte kullanır. Örneğin hayatın değişkenliğinden, güzelliklerin olacağından, arzuların coşup kabarıp sonrasında biteceğinden ve hatta yere düşen yapraktan bile daha hızlı düşeceğinden söz ederken Söz'le ikamet eden insanın kendisini değiştirmediklerinden, zira onun Söz formunda olduğundan söz eder. Söz formunda olmak Tanrı gibi olmaktır. İnsan güzeldir fakat bir mücevher gibi güzelliği kendisinden kaynaklanan bir şey değildir. Onun güzelliği Tanrı'yla/Söz'le bir olmasından kaynaklanmaktadır. Bu birleşme, insanın Tanrı olmasını sağlar ancak bu Tanrı böyle murad ettiği içindir. Clement bu düşüncelerini desteklemek için filozof Heraklitus'a müracaat eder ve onun "insanlar tanrılardır ve tanrılar da insanlardır." sözünü çok doğru bir ifade ve kendisine dayanak olarak aktarır. Çünkü Clement'e göre Söz'ün kendisi gizemin (mystery) ifşasıdır ve bunu da Tanrı insandadır ve insan Tanrı'da diye ifade eder. Aslında o bir Aracı'dır ve Baba'nın iradesini icra etmektedir: "Çünkü Aracı Söz'dür: Tanrı'nın Oğlu, insanların Kurtarıcısı,

⁵⁶ Clement, *Exhortation to the Heathen*, XI, ss.202-203.

⁵⁷ Clement, *Exhortation to the Heathen*, XI, ss.202-203.

Baba'nın Hizmetçisi, bizim Öğretmenimizdir.”⁵⁸ Öğretmenin öğreteceği en önemli şey ise Tanrılaşmak (divinization) ya da diğer bir ifadeyle Tanrı gibi olmaktır: “ben şunu söylüyorum ki: insanın nasıl Tanrı olabileceğini, bir insandan öğrenebilesin diye Tanrı'nın Söz'ü/Logos, insan oldu.”⁵⁹

İnsanın hem normal bilgisi hem de sırların bilgisinin ancak ona Tanrı tarafından verilebileceğini öne sürerken de bu düşüncesi için hem Yeni Ahitten hem de Yunan mitolojisinin babası Homeros'tan alıntılar yapar. Sırlar ve bilgiler ancak Tanrı bildirdiği, ifşa ettiği zaman bilinebilir: “Babam her şeyi bana emanet etti. Oğul'u, Baba'dan başka kimse tanımaz. Oğul'dan ve Oğul'un Baba'yı tanıtmayı dilediği kişilerden başkası da Baba'yı tanımaz.”⁶⁰ Mesih sırrını bildiğini iddia eden Pavlus bile Tanrı ona sırrı bildirdiği için bilmektedir.⁶¹ Sırrı ifşa edecek olan Tanrı olmakla birlikte yine de herkes bunu anlayabilecek ya da kavrayabilecek konumda değildir. Bu yüzden de Pavlus, katı yiyeceklerle değil sizi sütle besliyorum⁶² ifadesini kullanır. Bunu açıklarken Clement, Yasa'nın üç yolla alınabileceğini yani kutsal metnin üçlü bir anlam dünyası olduğunu söyler: Mistik (mystical), ahlaki (moral) ve peygamberi (prophetic). Dolayısıyla salt literal anlam, çocukluk evresinde olan ve sütle beslenmesi gerekenler içindir.⁶³

⁵⁸ Clement, *the Instructor*, III:i (On the True Beauty), s.271.

⁵⁹ Clement, *Exhortation to the Heathen*, I, s.174; Clement, Pavlus'un Filipililere Mektubundaki (2:6-8) “Mesih, Tanrı özüne sahip olduğu halde, Tanrı'ya eşitliği sınırsız sarılacak bir hak saymadı. Ama yüceliğinden soyunarak kul özünü aldı ve insan benzeyişinde doğdu. İnsan biçimine bürünmüş olarak ölüme, çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğip kendini alçalttı.” ifadesini de Tanrı'nın insanı kurtarabilmek için yaptığı olağanüstü fedakarlığı ifade etmek için kullanır.

⁶⁰ Matta 11:27.

⁶¹ Efesliler 3:3-4

⁶² 1 Korintliler 3:2.

⁶³ Clement, *Stromata or Miscellanies*, I:xxviii, s.341.

Ona göre sütle besleme daha doğrusu kan ve süt, Rabbin tutku ve öğretisinin sembolleridir. Anlatılmak isteneni şöyle izah eder: Şayet Mesih'te yeniden doğacaksak o takdirde O, kendi sütüyle bizi beslemek suretiyle yeniden dirilmemizi sağlayacaktır. Yeniden diriliş ya da yeni jenerasyon ruhsal olacaktır. Dolayısıyla onların gıdası da ruhsaldır. Onun tutku ve öğretisi (kanı ve sütü) sayesinde ise O'nunla bütünleşmiş, yekvücut haline gelmiş olacağız demektir.⁶⁴

Sırlar içinde gizlenmiş Tanrı'nın hikmetinden söz ediyoruz⁶⁵ diyen Clement, büyük oranda Pavlus'un ifadelerinden yola çıkarak mistik düşüncesini oluşturur. Ama aynı oranda Yunan felsefesinden de yararlanır. Zira o, tam olarak Kiliseye bağlı olmakla birlikte Yunan felsefesinden fazlasıyla etkilenmiştir. Platonik ve Neoplatonik düşünceleri yazılarında görmek mümkün. Aynı zamanda o felsefenin Hristiyan imanını ifade etmek için son derece önemli olduğunu ve Mesih(Logos/Söz)'in Tanrının bir hediyesi olması gibi felsefenin de tanrısal bir armağan olduğunu düşünür. Bu yüzden onun düşüncelerinde Hristiyan Platonizmi ve hümanizminin başlangıcının bulunduğu iddia edilmektedir. Hristiyan literatüründe *mystical* ve *mystically* (mistik-mistik olarak) terimlerini ilk kez kullanan kişi olarak ifade edilmekle birlikte; tam olarak Hristiyan Mistisizminin kurucusu olarak kabul edilmese de Platon'un mistik temalarını Hristiyan kutsal metinlerinden temellendirmek suretiyle tamamen farklı bir düzlemde ve kendine özgü olarak kullandığı kabul edilmektedir. Bu nedenle de Hristiyan mistisizminde önemli bir yeri vardır ve Öğretmen (Paedagogos), insanın tanrısallaşması gibi özgün mistik terimler geliştirmiştir.⁶⁶

⁶⁴ Clement, *the Instructor*, I:vi, s.221-222.

⁶⁵ Clement, *Stromata or Miscellanies*, V:iv, s.450.

⁶⁶ Ursula King, *Christian Mystics, Their Lives and Legacies Throughout the Ages*, London & New York: Routledge, 2004, ss.14-15.

Origen: Kutsal Metnin Mistik Anlamı

Clement ve Plotinus'un oluşturdıkları atmosferde eğitim alan Origen (MS 185-254), Hristiyan maneviyatı ve mistik davranışlar üzerinde büyük bir etki sahibi olmuştur. Mistik efendi olarak adlandırılan Origen'in mistisizmi büyük oranda Kitabı Mukaddes düşüncesine dayanmakla birlikte eserlerinin çoğu kutsal metinlerin ruhsal/manevi ve alegorik anlamları üzerine yapılan yorumlardan oluşmaktadır.⁶⁷ Origen, İskenderiye'de Catechetical School'da Clement'in eğitimi altında bulunur daha sonra da bu okulun yöneticisi olur. Yunan felsefesi ve özellikle Neoplatonizm'le tanınır ama aynı zamanda iyi derece İbranice öğrenip Kitabı Mukaddes çalışmalarında otorite haline gelmiştir.⁶⁸ Bununla birlikte onun büyük oranda Clement'in teolojik yazıları ve temalarını geliştirerek kendi düşüncesi için kullandığı iddia edilmektedir.⁶⁹

İlk dönem kilisesinin en önemli isimlerinden olan Origen'e göre, en büyük mistik tecrübe şehitliktir(martyrdom). Bu, mistik yolculuğun nihai ve en son makamı olarak görülmektedir. Origen, şehitliği aynı zamanda sevgiliyle buluşma, bir düğün ve evlilik olarak da görür.⁷⁰ Yine Origen'in Neşideler Neşidesi'ne yaptığı mistik yorum, Hristiyan mistik teolojisinin en fazla kullandığı metinlerdendir. Origen'e göre Neşideler Neşidesi'nin sözleri, Tanrıyla iletişime geçiş tecrübesinin yaşadığı anda kalbe ilham olunan sözlerdir. Bu bağlantı, iletişim öyle bir iletişimdir ki, söz ya da resimlerin çok ötesinde insan samimiyetinin derinliklerine uzanan bir iletişimdir. Öncelikle şiir, ilk bakışta seksüel ritimleri ve ahengi inceleyen

⁶⁷ King, *Christian Mystics*, s.16.

⁶⁸ William Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology*, Edinburg: T&T Clark, 1901, ss.35-64.

⁶⁹ Joseph W. Trigg, *Origen (The Early Church Fathers)*, London: Routledge, 1998, ss.9-10.

⁷⁰ J. Christopher King, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture*, New York: Oxford University Press, 2005, s.8.

erotik bir şiirdir. Origen'in bu insan ritimleri ile erkek ya da kadınların Tanrı'yla birleşmeleri olarak mistik ritimler arasında ilişki kurması şaşırtıcı görülmemektedir. İkinci olarak Origen, Hristiyan ve ezginin sembolizminde ifşa olan Söz arasındaki birliği tanımlar. Bu, Hristiyan Ruhu ve Mesih'in ilahi ruhu arasındaki bir evlilik olarak görülmektedir. Üçüncü olarak bedensel fonksiyonlardan hiçbirisi ezgideki bedensel eylemlere işaret etmez fakat gerçekte insanın içinde kök salmış olan ilahi anlamları tanımlamaktadır. Öyle ki Origen, içsel insanla, göz, kulak, akıl, kalp vb. arasında birlik ve dostluk olduğuna inanır. Ayrıca Origen, teolojik bir paradigmada ruhsal anlamlar kavramını ilk kez kullanır.⁷¹

Origen, Kitabı Mukaddes çalışmalarında uzman olmasının yanında geliştirdiği yeni anlama teknikleriyle hem kutsal metnin farklı anlam boyutlarına taşınmasını sağlar hem de kutsal metne farklı bir bakış getirir. Ona göre kutsal metin insanın ruhsal aşamalarındaki en büyük rehberidir. Bu yüzden kutsal metnin okunması doğrudan ruhsal dönüşümdeki bir uygulamadır. Ona göre hermenötik düzeni uygulamak suretiyle metinde ruh ve harfler özenli bir ilişkiyle ayarlanmıştır. Yani metin sıradan öylesine yazılmış bir metin değildir.

Bu gerek İncillere ve gerekse Pavlus'un mektuplarına olan yaklaşımı tümünden değiştirecek bir bakış açısidir. Oysa bizzat İncil yazarlarından Luka, metni İsa'nın başından geçen olayları ve onun öğütlerini onu görmeyen insanlara bildirmek için kaleme aldığını söyler.⁷² Yine Luka, Elçilerin İşlerinin başında ise kaldığı yerden anlatmaya devam edeceğini ifade etmektedir.⁷³ Yani metni şahit olduğu ya da şahit olanlardan dinlediği bir takım olayları diğer insanlara anlatmak için kaleme aldığını belirtmesine karşın Origen, bu metinlerin bizzat Tanrı'nın

⁷¹ Bk. Trigg, *Origen*, ss.45-49.

⁷² Luka 1:1-4.

⁷³ Elçilerin İşleri, 1:1-5.

sözü olduğunu ve harf harf satır satır düzeninin doğrudan tanrısal olduğunu söyler. Kutsal Metinler (Scriptures) bütünüyle Tanrı'nın Ruhu tarafından yazdırılmıştır ve ilk bakışta anlaşılmayan ama daha fazlasını içinde barındıran bir anlama sahiptir. Zira kim tarafından yazılırsa yazılsın bu metinler (kelimeler) gizemlerin (mysteries) kesin formları ve ilahi şeylerin suretleri olarak yazıldılar. Görünenin ötesinde bir anlam ya da onun ifade ettiği şekliyle aydınlatıcı bir ışık taşıdıkları için de bu metinler sıradan okur tarafından tam olarak anlaşılama-yabilir. Ancak bütün metinler yalnızca Kutsal Ruh'un lütfuyla anlaşılabilir.⁷⁴ Ruh'un inayetiyle Kutsal metnin aydınlatıcı ışığı, okurun zihninde farklı renk, ton ve keskinlik derecelerinde yansımak suretiyle gelir.⁷⁵

Origen, kutsal metnin literal anlamını kabul etmekle birlikte çok önemli de görmez. Örneğin Neşideler Neşidesi'ne ilişkin olarak yazmış olduğu yorumlarında Süleyman'ın bu metni, alegorik olarak okunması için yazdığını öne sürer.⁷⁶ Bu yüzden Origen, Kutsal Metnin en büyük alegorik yorumcularından birisi olarak kabul edilir. O, Kitabı Mukaddes'i "Tanrı'nın gizli ve esrarlı şeylerini"⁷⁷ keşfetmek için araştırır. Metinlerin literal anlamlarından ziyade bir ya da daha fazla ruhsal/bâtını anlamı olduğunu düşünür. Mistik teolojisinin başında 'ruh'un Tanrı'nın suretinde yaratılan bir varlık olması sebebiyle güzelliği gelir. Ruh, iyidir ve bu yüzden insan zihniyle Tanrı arasında bir yakınlık söz konusudur. Yine ona göre Kitabı Mukaddes'te Tanrı'nın tekâmül halinde olan vahyi ve inananda ruhsal hayatın tekâmül eden gelişmesi vardır.⁷⁸ Bu yüzden Origen'e göre kutsal metnin okunması, ruhsal dönü-

⁷⁴ Origen, *De Principis*, Preface viii, c.4, s.241.

⁷⁵ J. Christopher King, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture*, New York: Oxford University Press, 2005, s.vii.

⁷⁶ J.C. King, *Origen on the Song of Song*, s.38.

⁷⁷ Origen, *de Principiis*, II:iii, s.270.

⁷⁸ King, *Christian Mystics*, s.17.

şümdeki bir uygulamanın kendisidir. Kutsal metindeki harfler ve ruh çok hassas bir şekilde dizilmiş ve hermenötik bir düzen uygulanmıştır.⁷⁹

Origen'e göre kutsal metni yorumlama/anlama üç şekilde olur: Literal (Body), Ahlaki/Manevi (Soul) ve Mistik (Spirit). Origen, literal yorumlamayı da aktüel tarih ve kurgusal tarih olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre kurgusal tarih, Kutsal Ruh tarafından bildirilen, yeryüzündeki şeylerle sembolize edilmesi ifade edilmesi mümkün olmayan hakikatlerle türetilen tarihtir. Nitekim yasadaki bazı şeyler literal olarak ifade edilir ancak diğerlerini harflerle ifade etmek imkânsız ya da abestir. Fakat bunları ahlaki ya da mistik öğrenme/anlamaya nakleder. Mistik anlamayı ise alegori (Mesih ve Onun Kilisesinin tarihini önceden düşünüp hayal etmek) ve anagoge (bâtını yorum) bu yeryüzündeki her şeyin meydana gelişine önceden işaret eden daha yüksek dünyaya ait olan şeylerle sembolize etmek suretiyle anlamak olarak ifade eder. Yani burada kastedilen sembollerle ya da kapalı gizemli ifadelerle anlatılan bir şey gelecekte vuku bulacak bir hadisenin önceden herkese açık olmayan şekilde ifade edilmesinden başka bir şey değildir.⁸⁰

Kutsal metnin gizemleri ve daha çok anlam üzerinde duran Origen, metinlerin otantikliği sorunuyla hemen hiç ilgilenmez. Kitabı Mukaddes'in bütün kitaplarını hiçbir kritiğe tabi tutmadan kabul eder ve asla Pentakök'ün Musa tarafından yazıldığından, Mezmurlar'ın Davud tarafından yazıldığından ya da Eyüp kitabının aktüel bir tarih kitabı olduğunu

⁷⁹ Neşideler Neşidesi ve diğer Kitabı Mukaddes metinlerindeki hermenötik düzenle ilgili Origen'in düşünceleri hakkındaki yorumlar için bk. J. C. King, *Origen on the Song of Songs* ss.179-193.

⁸⁰ Gregory of Nazianzus and Basil of Ceasarea, *The Philocalia of Origen a Compilation of Selected Passages from Origen's Works*, Edinburg: T&T Clark, 1911, s.1.

dan hiç şüphe etmez. Kutsal metin Tanrı'nın vahyi; "İlahi Yazı" ve "Tanrı'nın sözü"dür.⁸¹

Ona göre Kilise ve Tanrı arasında olduğu gibi Ruh ve Tanrı'nın birliğinin sırrı sembolik olarak en güzel ifadesini Neşideler Neşidesi kitabında bulmaktadır. Neşideler Neşidesi'ni yorumlarken metnin literal anlamından mümkün olduğunca uzak durur. Metnin yazarı Süleyman'ın niyetinin bütünüyle alegorik olduğunu ve başka da bir niyetinin olmadığını iddia eder. Origen'in Neşideler Neşidesini bütünüyle alegorik olarak okuması Hristiyan tarihinin ilklerinden olmakla birlikte belki de metnin erotik yapısından ötürü bu şekilde okuma diğer metinlere nazaran daha fazla kabul görür.⁸² Neşideler Neşidesi, öncelikle basit bir aşk şiiri ya da köylü gelin ve kraliyet ailesinden damat arasındaki büyük aşkın, tutkulu sevginin ifadesi olan basit bir düşün şiiridir. Ancak metnin literal yapısının ötesine geçildiğinde ise Neşide'nin ilahi ilhamsal boyutu ya da diğer bir ifadeyle ruhsal anlamı ortaya çıkar. Bu bağlamda Neşideler Neşidesi, i) "mükemmel doktrini" (doctrina perfecta) ii) "mükemmel koca" (perfecta vir) ve "mükemmel Gelin" (perfecta sponsa)'i iii) mükemmel gizemi (perfectum mysterium)'u içerir. Mükemmel bir doktrindir zira Ezgi, Mesih'in öğretisini eşsiz bir şekilde ruhsal pedagojik olarak ifade eder. Mükemmel karı kocayla ruhun İlahi Söz'le Mesih'le birleşmesi tek vücut olması ifade edilmektedir ki aynı zamanda Kilise ve Mesih birlikteliğine de işaret edilmektedir. Origen'in mükemmel gizem (perfectum mysterium) diye ifade ettiği şey Mesih'in bedeni olan Kilise'nin Mesih'in gelini olarak onunla yekvücut olması dolayısıyla ruhun Tanrı'yla sonsuz birlikteliğini ifade etmektedir.⁸³ Tıpkı Pavlus'un söylediği gibi:

⁸¹ Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology*, ss.66-67.

⁸² J.C. King, *Origen on the Song of Song*, ss.38-39.

⁸³ J.C. King, *Origen on the Song of Song*, ss.24-25, 39; King, *Christian Mystics*, ss.17-18.

Aynı şekilde, kocalar da karılarını kendi bedenleri gibi sevmelidir. Karısını seven kendini sever. Hiç kimse hiçbir zaman kendi bedeninden nefret etmemiştir. Tersine, onu besler ve kayırır, tıpkı Mesih'in inanlılar topluluğunu besleyip kayırdığı gibi. Çünkü biz O'nun bedeninin üyeleriyiz. «Bunun için adam annesini babasını bırakacak, karısına bağlanacak ve ikisi tek bir beden olacaklar.» Bu sır büyüktür; ve ben bunu Mesih ve inanlılar topluluğuyla ilgili olarak söylüyorum.⁸⁴

Origen'e göre Hristiyanlık Tanrı'ya yükselmek için bir merdiven sağlarken Kilise "ruhların büyük okulu"dur.⁸⁵ Kiliseye fazlaca anlamlar yükleyen Origen'e göre kilise kutsal bir cemaattir, yeryüzü ve gökyüzündeki azizlerden oluşan bir ailedir. İtici kuvveti Tanrı'nın iradesi olan büyük bir topluluktur. Aynı zamanda Rabbin gelini, O'nun evi, O'nun mabedi, O'nun bedenidir. Kilisenin üyeleri hakiki olarak inananlardır ve onun dışında başka hiçbir yerde kurtuluş yoktur.⁸⁶

Origen, gelin-damat ilişkisini İsrail-Tanrı birlikteliğine ve daha sonra da Mesih – Onun Kilisesi arasındaki birlikteliğe uyarlar. Ona göre Mesih damat ve Kilise onun gelinidir. Origen, Kilise-Mesih birlikteliği kavramını bir adım ileri götürerek Logos-Ruh zıfafına/birlikteliğine vardırır. Mesih Söz'ün (Logos'un) insani tarzdaki görünümünü ifade ederken, Kilise kutsanmış bireylerden oluşan topluluğun görülebilir formudur. Bu yüzden de Kilise ona göre bütünüyle azizler meclisidir. Şayet Mesih Kilise'nin damadıysa aynı şekilde Mesih figüründe gizlenen Söz de, Tanrı'nın Kilisesi figüründe gizlenen bireysel ruhların damadı (güveyidir).⁸⁷ Tanrı ve İsrail arasın-

⁸⁴ Efesliler 5:28-32.

⁸⁵ King, *Christian Mystics*, s.17.

⁸⁶ Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology*, s.196.

⁸⁷ Origen, *The Song of Songs, Commentary and Homilies (Ancient Christian Writers, v.26)*, ed. R.P. Lawson, New York: The Newman Press, 1957, ss.10,21; İlk dönem kilisesinde Neşideler Neşidesi'nin tefsiri bağlamında Mesih'in Damad, Kilise'nin Gelin ve yine Ruh'un gelin Söz'ün Damad ola-

daki ilişki Yahve ve Seçilmiş Halk arasındaki birlik olarak görülmemelidir.

Tanrı konusunda da farklı yaklaşımlar sergileyen Origen'e göre Tanrı, her şeyden önce mutlak anlamda maddesiz yani maddi bir yapıya sahip değildir. Tanrıyı tanımlarken onun saf Ruh olduğunu ve her türlü bedensel unsurdan uzak bulunduğunu ifade eder. Yine ona göre Tanrı, 'saf akıl'dır ve fiziksel herhangi bir anlama sahip değildir. Bu yüzden de Tanrı'nın bir beden olduğu ya da bir bedende olduğunun asla iddia edilemeyeceğini, O'nun basitçe bütününe herhangi bir ilaveye izin olmayan entelektüel doğa olduğunu belirtir. Tanrı'nın bir öz/cevher olduğunu, onun için yüksek ya da alçak diye bir şeyin söz konusu olmadığını ve onun bütün akılların kaynağı olduğunu söylerken Tanrı'nın dışarıda duran, evrenle irtibatı olmayan, sadece ilk başlangıçla ilgili olduğunu da düşünmez. Zira O, potansiyel olarak her yerdedir. Öyle ki, Onun bir yerdeki varlığı bir başka yerde yokluğuna delalet etmez. Her an, her yerdedir. Merhameti arttığında ya da İsa'nın şahsında insanlığın hayatını yüceltmek ve paylaşmak için aşağı geldiğinde tahtı boş kalmaz. Onun inandığı Tanrı'nın bir diğer önemli özelliği de sevgisidir. İnsanları sonsuz bir sevgiyle seven bu Tanrı, hiçbir insandan nefret etmez, bütün kullarını, yaratıklarını sever. Bu yüzden de ceza O'nun bir eylemi değildir tam tersine insanın işlediği günahın zorunlu bir karşılığı-

rak yorumlanmasına ilişkin olarak bk. Mark W. Elliott, *The Song of Songs and Christology in the Early Church*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, ss.51-118; 120-156;

Hristiyan yazarların aksine Yahudi yorumcular Neşideler Neşidesi'ndeki erkek ve kadını ya da gelin ve damadı alegorik olarak Tanrı ve İsrail şeklinde yorumlamışlardır. Onlara göre Neşideler Neşidesinde erkeğin kadına duyduğu karasevdarun (ateşli aşkın) Tanrı'nın İsrail'e duyduğu aşk/sevgi olduğunu iddia etmişlerdir. Bk. Tremper Longman, *Song of Songs*, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2001, ss.24-35.

dır. Görüldüğü üzere onun Tanrı kavramı, Yeni Eflatuncularından daha fazla kişiseldir.⁸⁸

Origen'e göre bütün yaratıkların tek bir kaynağı vardır o da Aşkın Tanrı'dır ve bu Tanrı her şeyi sevgisiyle yaratmıştır. Yaratma konusunda İsa-Mesih'e daha doğrusu Söz'e (Logos) önemli bir rol verir. Ruhsal ve rasyonel varlıkları İsa Mesih'e inkarne olan ve onda yaşayıp, ikamet eden Logos'u aracılığıyla yaratmıştır. Bu yüzden de Tanrıyla insanlar arasında kopan ilişkiyi düzeltme ve insanları Tanrıya yeniden bağlama noktasında onun asli bir rolü vardır. Yuhanna İncili'nde İsa Mesih için kullanılan unvanları özellikle tercih eden ve onlara özel anlamlar yükleyen Origen, farklı insanların İsa Mesih'i Kuzu, Kurtarıcı (Redeemer), Hikmet (Wisdom), Hakikat (Truth), Işık ve Hayat gibi farklı şekil ve unvanlarla algılayabileceklerini söyler. Herkesin kendi durumuna göre onun farklı bir yüzünü gördüğünü ifade ederek, yüzlerce farklı yön ve yüzlere sahip olan İsa Mesih'in, mistik yükselişin merdiveni üzerindeki bir basamak olduğuna inanır.⁸⁹

Origen Tekvin'de yer alan iki yaratılış öyküsünü günümüz araştırmacılarının yaptığı gibi iki farklı öykü olarak değil iki yaratılış öyküsü olarak okur. Ona göre, mevcut evren yaratılmadan önce Tanrı ruhları, birbirine eşit olarak yaratmıştır. Dolayısıyla Tekvin'deki "Tanrı, insanı kendi suretinde yarattı... insanları erkek ve dişi olarak yarattı."⁹⁰ şeklindeki ifade ruhların birbirine eşit ve Tanrı'nın suretinde yani Tanrı'yla bütün olarak yaratıldığını ifade etmektedir.

Bu nedenle Origen, asıl düşüşün Âdem ve Havva'nın düşüşü değil, bu ilk olarak yaratılan orijinal/asli ruhların düşüşü olduğunu söyler. Tanrı'nın sevgisinde ilk ana göre bir azalma ya da soğuma söz konusu olur ve bu da onların başlangıçtaki

⁸⁸ Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology*, ss.142-144.

⁸⁹ King, *Christian Mystics*, s.17.

⁹⁰ Tekvin 1:27.

birlikten düşmelerine/kopmalarına neden olur. Asıl düşen Âdem'den ziyade ruhlardır ve ruhlar da Tanrı'dan sevgideki azalma nedeniyle düşmüşlerdir. Ruhların varlık öncesinde var oldukları şeklindeki bu hipotez, daha sonraki monastik (manastırcı) teologlardan birisi olan Evagrius Ponticus'un ruhun Tanrı'ya mistik yolculuğunun haritasını çıkarmasına neden olur.⁹¹ Origen, düşünceleri ve mistik eğilimleriyle pek çok kişiyi etkileyen bir Hristiyandır. Ancak ölümünden yaklaşık üç yüz yıl sonra toplanan II. İstanbul Konsilinde (553) heretik olarak ilan edilir. Sonrasında çalışmalarının bir kısmı yok edilmiş olsa da etkisi devam eder.⁹²

İlk dönem Hristiyanlığında Pavlus'la başlayan, Clement ve Origen'le sistematize olan ve yavaş yavaş mistik bir teolojiye doğru evrilen Hristiyan mistik düşüncesi, büyük oranda Clement ve Origen'in düşünceleri üzerine bina edilen Çöl Ruhsallığı ile yeni bir ivme kazanmıştır. Zamanla Hristiyan manastır hayatının en önemli dayanaklarından olacak olan asketik yaşantı ve mistisizm bu eğilimde mezcedilmiştir. Birçok Hristiyan keşiş asketik yaşantı yoluyla Hristiyan kemaline ermek amacıyla çöllere çekilir. Bir anlamda onlar büyük bir tutkuyla artık şehirlerde ve eğitim merkezlerinde bulamadıkları Tanrı'yı, bekâret, evlenmeme ve hayatın nimetlerinden vazgeçmek suretiyle çöllerde ararlar. Bedeni ve cinsel ilişkiyi değersiz kabul eden topluluklar erken dönemlerde görülmekle birlikte bu grupların ya da ilk dönem asketik toplulukların çok organize topluluklar olduğunu söylemek zordur.

Tarikat merkezi hüviyetinde özel bir takım mekânlarda yaşamadıkları gibi kendi gruplarına ait özel kıyafetleri de bu-

⁹¹ Origen, *Spirit and Fire, A Thematic Anthology of His Writings*, ed. Hans Urs von Balthasar The Catholic University of America Press, 2001, ss.49, 60-73; Origen, *Against Celsus*, VI: lxiii, s.602; William Harmless, *Desert Christians An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, New York, Oxford University Press, 2004, s.14; Trigg, *Origen*, ss.26-27.

⁹² Harmless, *Desert Christians*, s.14.

lunmamaktadır. Ancak yine de Kilise'nin, fakir fukaranın iyiliği için çalışan bu insanların takip ettikleri bir takım asketik pratikler, belirli dua saatleri ve toplantılarının bir bölümünde icra ettikleri ortak ritüelleri bulunmaktadır. Erken dönem mistik gruplarda görülen bir diğer önemli noktada kadınlara yaklaşımdır. Kadınların erkekler kadar özgür olarak dini bir takım işlerde görev almalarına izin verilmiyor ve mümkün olduğunca kadınlar geri planda tutuluyorlardı. Kadınlar, kendilerini Tanrıya adayan bakirelerden müteşekkil gruplar oluşturdular. Bu toplulukların zamanla yavaş yavaş şehirlerin dışına doğru yöneldikleri ve kendilerini izole etmeye başladıkları da gözlenmektedir. Dağlarda, mağaralarda, sessiz ve sakın yerlerde bir takım mekânlar oluşturma yoluna gitmişlerdir.⁹³ Çöl Hristiyanları olarak adlandırılan bu asketikler için Mısır çölleri eşsiz bir mekândı. Mısır çölleri Roma egemenliği altında olmakla birlikte birçok Romalı için dünyanın sınırı, ülkenin en ücra ama çok geniş bir bölgesiydi. Asketik yaşıntıyı benimseyen Hristiyanların ülkesi olarak Mısır, aynı zamanda Hristiyan manastır sisteminin (hayatının) doğduğu yer olarak da kabul edilir.⁹⁴

Ursula King, Hristiyan toplumunda asketik düşüncelerin gelişme nedeni olarak Tanrı'nın Krallığı'nın çok yakın zamanda gerçekleşeceği şeklindeki eskatolojik beklenti olduğunu öne sürer. Tanrı'nın Krallığının çok yakın zamanda gerçekleşecek olması ve dünyanın sonunun geldiği düşüncesi ilk dönem kilisesinde oldukça yaygındı. Her ne kadar bu düşünceye kilise otoriteleri sıcak bakmasalar ve krallığın Kilise'nin kurulmasıyla zaten gerçekleştiğini iddia etseler de Hristiyan toplum bu beklentiye sahip çıkmaya devam etmiştir. Montanistler gibi eskatolojik beklentilere sahip olan topluluklar aynı zamanda

⁹³ King, *Christian Mystics*, s.18.

⁹⁴ Harmless, *Desert Christians*, ss.3,17; Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Oxford: Oneworld Publications, 1995, s.13.

asketik bir yaşantı öngörmekteydiler. Kendilerine referans olarak tarihsel İsa'nın sözlerini alan bu topluluk üyeleri herhangi bir dünyevi işle uğraşmak yerine bir köşeye çekilip dua etmeyi ve İsa'nın ikinci kez gelişini, göksel Kudüs'ün inişini beklemeyi daha doğru bir davranış olarak ileri sürmekteydiler. Zira onlara göre dünyanın sonu gelmiştir ve çok yakın zamanda kıyamet kopacaktır dolayısıyla dua ve ibadet dışında yapılacak her şey anlamsızdır.⁹⁵ İlk dönem kilisesinde binyılcı hareketler kadar asketik yaşantıyı öngören diğer bir hareket Gnostiklerdir.

Çöl Hıristiyanları/Mistikleri ve Asketizm

Yaşama ve riyazet alanı olarak çölleri seçen, Çöl Hıristiyanları bu mekânları sessizliğinde Tanrı'yı buldukları ve ona ulaştıkları mekânlar olarak düşündüler. Benzer düşüncelerin antik dinlerde de paylaşıldığı bilinmektedir. Onlara göre de çöllere hem şeytanların hem de pagan tanrıların bulunduğu yerlerdir. Asketikler buralardaki şeytanlarla ve şeytanın kendi içlerindeki yandaşlarıyla (nefisleriyle) oruç gibi bazı fiziksel kısıtlamalar, dua ve benzeri uygulamalarla mücadele etme yoluna gitmişlerdir. Şehrin bunaltıcı ve stres dolu yaşamından çölün sessizliğine kaçan ve kendilerini dua ve ibadete adayarak Tanrı'yla birleşmeye, tekrar bir bütün olmaya çalışan bu insanların uygulamaları, şüphesiz Hıristiyan mistisizminin gelişimine çok önemli katkılar sağlamıştır. Her ne kadar yukarıda da izah edildiği gibi Pavlus'un Mesih mistisizmi yaklaşımı mistik düşünce açısından önem taşısa da ilk dönem kilisesinde mistik

⁹⁵ Montanizme ilişkin detaylı bilgi için bk. John De Soyres, *Montanism and the Primitive Church, A Study in the Ecclesiastical History of the Second Century*, Cambridge: Deighton, Bell and Co., 1878, ss.55-67, 77-83; Christine Trevett *Montanism, Gender authority and the New Prophecy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, ss.95-105; Cengiz Batuk, "Millenarianist Bir Hareket Olarak Montanizm", *Milel ve Nihal*, c.1, sayı 1, Aralık 2003, ss.41-71.

gelişim genellikle bireysel olmuş lakin zamanla disipliner bir yapıya kavuşmuştur.⁹⁶

Mistik düşünce Hristiyanlığa özgü olmadığı gibi asketizm de Hristiyanlığa özgü değildir. Hristiyanlık öncesi Yahudi kültüründe asketizmin var olduğu bir takım peygamberlerin özellikle asketik yaşantıyı tercih ettikleri ve şehir yaşamının olumsuzluklarını eleştirdikleri bilinmektedir. İsa'nın vaftiz olmak suretiyle topluluğuna iştirak ettiği Vaftizci Yahya bunlardan birisidir. İsa'nın onun tutuklanmasıyla birlikte mesajını yaymaya başladığı, o ana kadar kendi adına herhangi bir faaliyette bulunmadığı bilinmektedir.⁹⁷ Yine Esseniler ya da meşhur adlarıyla Qumran cemaati, Ölü Deniz yakınlarındaki mağalarda asketik bir yaşantı sürdürmekteydiler.⁹⁸ Mısır'da ise yaklaşık olarak MÖ 340'larda asketik bazı toplulukların çöllerde yaşadığı bilinmekte ve ilk Hristiyan asketikleri ve manastırcılığın burada başlayıp Kuzey Afrika, Filistin, Suriye, Mezopotamya ve İran'a buradan yayıldığı iddia edilmektedir.⁹⁹ Bir anlamda Mısır Hristiyanlığı, Hristiyan manastır

⁹⁶ King, *Christian Mystics*, s.19.

⁹⁷ Matta 3:13-17, 4:12-17; Markos 1:9-11, 1:14-15; Luka 3:21-22, 4:14-15.

⁹⁸ Harmless, *Desert Christians*, ss.433, 435; V. W. Turner, "The Waters of Life: Some Reflections on Zionist Water Symbolism", *Religions in Antiquity (Studies in the History of Religions (Supplements to Numen) XIV)*, ed. Jacob Neusner, London: E.J. Brill, 1954, s.512.

Esseniler ve Vaftizci Yahya gibi asketik Yahudi cemaatlerinin Hristiyanlığın ortaya çıktığı dönemlerde aktif olmaları kimi araştırmacıların Yahudi ve Hristiyan mistisizminin benzer gelenek ve literatürden (İkinci Mabede dönemi Yahudiliği ve literatürü) yararlanan ve iki taraflı gelişen mistik gelenekler olduğunu iddia etmelerine neden olmuştur. Hatta bu iddiayı bir adım ileri taşıyarak bu dönemde gelişen Hristiyan mistisizminin ilk başlangıcının "Yahudi" olarak adlandırılabilceğini söylerler. Onlara göre Hristiyan mistisizmi kendi özgün yapısını Clement ve Origen'le kazanmaya başlamıştır. April D. DeConick "What is Early Jewish and Christian Mysticism?", *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, ed. April D. DeConick, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, ss.2-3.

⁹⁹ King, *Christian Mystics*, s.20.

sisteminin (montasticism) doğduğu yer olarak kabul edilmektedir. Zira bu çöl Hristiyanlarının gerek yazılı metinleri ve gerekse yaşamsal örneklikleri hem Helenistik doğuyu ve hem de Latin batıyı yüzlerce yıldır etkilemeye devam etmiştir.¹⁰⁰

Keşişlik ve manastır yaşamını benimseme düşüncesi, temelde tek başına olan, münzevi olarak yaşayan kimseleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Keşiş (monastic) kelimesinin kök (monos) anlamı da yalnız tek başına manasına gelmektedir. Hristiyanlığın Roma'nın resmi dini haline gelerek güçlendiği dönemde bile keşişlik geleneği ve asketik gelenek muhafaza edilmiş ve bu insanlar kendilerini dünyadan uzaklaştırıp, fakirlik içinde, manevi bir lidere itaat etmek suretiyle ve bedenlerine ızdırıp verici tarzda bir yaşamı tercih etmişlerdir.¹⁰¹

İskenderiyeli Athanasius ve St. Antoni

Münzevi bir yaşam süren yalnız Hristiyanlar zamanla kendi kahramanlarını da ya da farklı bir ifadeyle kendi mistik prototiplerini de üretmişlerdir. Bunun ilk ve en önemli örneklerinden birisi hiç kuşkusuz *İskenderiyeli Athanasius* (296-373)'nın 356-358 yılları arasında yazdığı *Aziz Antoni'nin Hayatı* (*The Life St. Antony/Vita S. Antoni*) adlı metindir. Bu eserde İskenderiye piskoposu Athanasius, yaklaşık olarak MS 251-356 yılları arasında Mısır'ın çöllerinde inzivaya çekilmiş olarak ve şeytanlarla mücadele halinde yaklaşık yüz yıl yaşadığı söylenen *Antoni* isimli bir keşişin hayatını anlatır. Öldüğünde cenazesini sadece iki arkadaşı defnetmekle birlikte uluslararası şöhret kazanır. Mısırlı Kıpti bir aileye mensup olarak doğan Antoni, Nil nehri yakınlarındaki bir köyde Hristiyan olarak yetişir. Onsekiz ya da yirmi yaşına geldiğinde babasını kaybeder. Babasından miras olarak büyük bir çiftlik ve kızkardeşinin sorumluluğu kalır. Günün şartlarında zengin bir adamdır.

¹⁰⁰ Harmless, *Desert Christians*, s.17.

¹⁰¹ King, *Christian Mystics*, s.20.

Kiliseye doğru gitmekte olduğu bir gün ilk Hristiyanların takip ettikleri yol hakkında tefekküre dalar. Kilisede okunan İncil pasajları onu sarsar. Okunan metinde İsa genç ve zengin bir adama: “Eğer eksiksiz olmak istersen, git, varını yoğunu sat, parasını yoksullara ver; böylece göklerde hazinen olur. Sonra gel, beni izle.”¹⁰² der. Bir anda İsa’nın sanki kendisiyle konuştuğu düşünür zira o da genç ve zengindir. Hemen az bir miktarını kızkardeşine ayırdıktan sonra kalan malının tamamını satar ve parasını fakirlere dağıtır. Bütün her şeyden feragat ettikten sonra köyün yakınlarında yaşamakta olan münzevi bir zata bağlanır. Kızkardeşini de rahibelerin arasına yerleştirir. Daha sonra kendisine çölde asketik bir yaşantı kurar. *Vita S. Antoni*’de anlatıldığına göre o tarihlerde Hristiyanlar çöle dair böyle bir tecrübeye sahip değillerdi. İlk kez St. Antoni tarafından böyle bir asketik tecrübe gerçekleştirilmiştir. Henüz o tarihlerde Mısır’da manastırlar da mevcut değildir.¹⁰³ Ama Antoni’nin açtığı yoldan diğerleri de ilerler. Dağların eteklerinde ve çöllerde münzeviler için bir takım hücre ve barakalar oluşturulur ve kendi kasaba ve şehirlerinden cennet vatandaşlığına kendilerini kaydettirmek için gelen keşişler kolonileşirler. Onların kurduğu bu topluluklar manastırları ortaya çıkarır.¹⁰⁴ Bu nedenle de bazı araştırmacılara göre *Vita S. Antoni*, anlatı formunda manastırsal kurallardır. Kimilerine göre de anlatı formunda teolojik bir risaledir.¹⁰⁵ Bununla birlikte Antoni’nin gerçekte yaşayıp yaşamadığı tartışma konusudur. Bazı araştırmacılar onun gerçekte var olmayan kurgusal bir figür olduğunu öne sürerler. Lakin Athanasius’un anlatımı gelenek-

¹⁰² Matta 19:21.

¹⁰³ Athanasius, Bishop of Alexandria, *Life of Antony (Vita S. Antoni)*, 1-3., *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church Second Series Volume IV, St. Athanasius: Select Works and Letters*, eds. Philip Schaff and Henry Wage, New York: The Christian Literature Company, 1892, ss.195-196.

¹⁰⁴ Athanasius, *Life of Antony*, 14, s.200.

¹⁰⁵ Harmless, *Desert Christians*, s.85.

sel bir kabul haline gelir ve çoğunluk, varını yoğunu İsa'nın İncillerdeki buyruğuna uygun olarak satan bu çöl adamının Athanasius'un anlattığı şekilde tarihsel bir şahsiyet olarak yaşadığına inanır.¹⁰⁶

Antoni'nin hayatına dair anlatıların taşıdığı olağanüstülükler, tarihsel şahsiyetinin tartışılmasındaki önemli etkenlerden birisidir. Antoni'nin asketik yaşantısından etkilendiği önemli bir kişi olarak görülen ama hayatı hakkında çok fazla bir şey bilinmeyen sadece Antoni'nin bir süre yanında bulunup ondan bir takım bilgiler öğrendiği Paul of Thebes'in ölümlüyle ilgili olarak anlatılanlar iyi bir örnek teşkil eder. Yirmi üç yaşından öldüğü yüz onüç yaşına kadar bir mağarada yaşamakta olan Paul of Thebes'in zaman zaman yanında bulunan Antoni, o öldüğünde ona karşı sorumluluğunu yerine getirerek onu defnetmek ister. Fakat mağaradan içeri girdiğinde Paul of Thebes'in yanında iki aslanın çömelmiş vaziyette uysal bir kedi gibi oturduklarını görür. Önce dehşete düşen Antoni sonra gördükleri karşısında şaşırır. Aslanlar, mırıldanır gibi dişlerini gıcırdatmakta ve kuyruklarını sallamaktadırlar. Bu bir kutsama eylemi ve cenaze merasimidir. Zira aslanlar mırıldanmalarını bitirdikten sonra pençeleriyle mezar kazmaya başlarlar.¹⁰⁷

Aslında risalede anlatılan Antoni'nin hayatı, asketizmin başarılı bir örneğidir. Antoni burada ruhsal gelişim gösterir ve bedenini eğiterek ruhunun hizmetine sunar ve sonunda beden ruhun uyumlu bir enstrümanına dönüşür. Yine onun Şeytanla ve Kötü Bir'iyile yaptığı mücadele ya da Mesih'in Şeytanla olan mücadelesine yaptığı şahitlikler mitoloji diliyle anlatılır.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Samuel Rubenson, *The Letter of St. Antony, Monasticism and the Making of A Saint*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, ss.9-10.

¹⁰⁷ Smith, *Studies in Early Mysticism*, ss.13-14.

¹⁰⁸ Athanasius, *Life of Antony*, 10-14, ss.199-200; Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, New York: Oxford University Press, 2007, ss.95-97.

Şeytanla mücadele eden, Antoni gibi görünmekle birlikte aslında asıl mücadele eden onun içindeki Kurtarıcı/Mesih'tir:

Bu Antoni'nin şeytana karşı ilk mücadelesiydi, ... bu zafer Antoni'deki Kurtarıcı'nın (Saviour) işiydi. ... Şeytan, Ona karşı fırsat kollayan bir aslan gibi etrafında dolaştı. Fakat Antoni, Kutsal Metinlerden öğrendi ki, şeytanın hileleri çoktur. Şeytan, bedenın arzularıyla kalbi ayartamadığında başka yollarla onu tuzağa düşürmeye çalışacaktır. Çünkü şeytan günahı sever. Bu yüzden bedeni gittikçe daha fazla baskıyla zorlayacak ve onu boyunduruğu altında tutacaktır. Bir taraf ele geçmesin diye diğer tarafı alçalabilmeli, aşağı sürüklemelidir. Bu yüzden o, hayatın sert ve kasvetli yönüne kendisini hazırlamayı planladı.¹⁰⁹

Bu risalede anlatılanlar arasında Mesih'in şeytanlarla olan mücadelesi önemli bir yer tutar. Bu yüzden Ona:

Düşman Antoni'nin azmi karşısında çok zayıfladığını gördüğünde.... Onu gece boyunca taciz etti ve gün boyunca saldırdı. Öyle ki ikisi arasındaki mücadeleyi dışarıdan izleyenler bile rahatlıkla görebiliyordu. Birisi zihnini, düşüncelerini kirlettiğinde diğeri duayla ona karşılık veriyordu: biri, onda şehvetiyle yanan bir ateş iken, diğeri iman, dua ve oruçla onun bedenini güçlendirir. Ve mutsuz yaratık, şeytan bir gece ona, kadın kılığında geldi ve Antoni'nin aklını çelmek için onun bütün eylemlerini basitçe taklit etti. Fakat o, bütün aklı Mesih'le dolu olduğu ve O'nun tarafından asalet ilham edildiği için ve ruhun ruhsallığı göz önüne alınınca, ötekinin hilelerini bastırdı. Bir kömür gibi söndürdü. Ve düşman tekrar zevklerin rahatlığını hatırlattı. ...Rab, bizim uğrumuza bedenleşen Rab, Antoni'yle birlikte çalışıyordu ve bedene şeytana karşı zafer verdi (kazandırdı). Sonunda ejderha Antoni'yi alt edemediğini ve onun kalbinin dışına atıldığını gördüğünde hırsıyla dişlerini gıcırdattı. ... bunların hepsi düşmanı

¹⁰⁹ Athanasius, *Life of Antony*, 7, s.197.

(şeytan) için utanç kaynağı idi. Çünkü o kendisini Tanrı gibi farz ediyordu, ama şimdi genç bir adam tarafından alay konusu yapılmıştı.¹¹⁰

Bir gün bütün keşişler toplanıp ona gittiklerinde ve ondan sözler (vaaz) dinlemek istediklerinde Antoni, onlara Mısır dilinde şunları söyledi: Kutsal Metinler, eğitim ve öğrenme için yeterlidir fakat iman için birinin diğerini cesaretlendirmesi ve sözlerle heyecanlandırması, çok iyi bir şeydir. Bundan dolayı sizler Babanızdan öğrendiklerinizi çocuklar olarak taşıyın; ve yaşlı birisi olarak ben, bilgimi sizinle paylaşıyorum.¹¹¹

Antoni'nin kendi nefsiyle ve şeytanla yaptığı mücadeleleri literatüre yeni bir kavram kazandırır: "*günlük şehitlik*" (daily martyrdom). Antoni, 311'de Maximin Daia'nın zulmünü duyduğunda kaçmak yerine İskenderiye'ye gitmeye karar verir. Amacı, zulüm ve baskı altında canlarını kaybeden Hristiyanlara katılmak ve şehit olmaktır. Baskılar sona erdiğinde Antoni şehit olmayıp hayatta kaldığına çok üzülür. Daha sonra inzivaya çekildiği hücrelerine geri döner ve burada vicdanında günlük olarak şehitliği yaşamaya çalışır. Bir anlamda kendi kendisiyle verdiği savaşında zihni olarak ölümü tatma çabası içine girer. İman mücadelesindeki savaşını "*günlük şehitlik*" olarak adlandırır.¹¹²

Keşişler için "çöl"ün özel bir anlamı vardır. Çöller sadece inzivaya çekilinen ıssız mekânlar değillerdi. Çöl aynı zamanda bir savaş alanıdır. Antoni, çölde en büyük mücadelesini kendi içindeki kötü arzularını yönlendiren nefsiyle yaptığı kadar dışarıdaki şeytanla da yapar. İlk dönem Hristiyanları açısından çöller şeytanların mekânlarıdır. Şeytanların buralarda ikamet ettiklerine inanılırdı. Bu yüzden de keşişler çöllerde kendilerine ikamet edecek yerler inşa ederler. Amaçları şey-

¹¹⁰ Athanasius, *Life of Antony*, 5, s.197.

¹¹¹ Athanasius, *Life of Antony*, 16, s.200.

¹¹² Harmless, *Desert Christians*, s.66.

tanları ve kötü ruhları rahatsız etmek, onları buraları terk etmeye zorlamaktır. Ülkesini ve evini yeni ziyaretçilerine kap-tırmak istemeyen şeytanla keşişlerin mücadelesini konu alan pek çok öykü/menkıbe anlatılır. Antoni'nin öyküsü de bunlar-dan birisidir.¹¹³

Mısır Hristiyanlığı ya da çöl Hristiyanları olarak anılan mistiklerin bir diğer önemli ismi **Pachomius** (292-346)'dır. Pachomius, Antoni'yle muasırdır ve keşişlerin toplumsal yaşamını düzenleyen kuralları kaleme alan ilk kişidir. Aynı za-manda Pachomius, Yukarı Mısır'da bulunan manastırları ilk kez bir birlik haline getiren kişidir.¹¹⁴ Tek başlarına, bir mün-zevi olarak asketik yaşamı seçen keşişler neden bir araya gel-mişlerdi? Belki ihtiyaçtı, belki anlatılamaz ya da aktarılmaz diye düşünülen mistik tecrübelerini olmasa bile bu tecrübeleri elde etmelerini sağlayan süreçleri, yol tecrübelerini, birilerine aktarma düşünceleri onların bir araya gelmelerini zorlayacaktı. Pachomius, manastır fikrini ya da keşişlerin bir araya gelmesi-ni ilk kez sağlayan kişi olmamakla birlikte bunu sistematize eden ilk kişi olarak kabul edilmektedir. O organizasyonu ya-parak herkesin katılmasını sağlar. Ölümüne yakın bu organi-zasyonu daha da genişletir ve dokuz erkek iki kadın manastı-rının başkanlığını yapar. Bu manastırlarda çok sayıda erkek ve kadın keşiş kalır.¹¹⁵ Pachomius'un manastır yaşamını belirle-yen kuralları, altıncı yüzyılda yeni kuralları vaaz eden Bene-dict of Nursia'ya kadar kabul edilmeye devam eder.¹¹⁶

Pontuslu Evagrius

Pontuslu Evagrius (345-399)'un yazılarında da şeytanla müca-dele önemli bir yer tutar. Evagrius'a göre kötü ruhlar ya da

¹¹³ William Harmless, *Mystics*, New York: Oxford University Press, 2008, ss.142-143.

¹¹⁴ Harmless, *Desert Christians*, s.18.

¹¹⁵ Harmless, *Desert Christians*, s.115.

¹¹⁶ King, *Christian Mystics*, s.21.

şeytanlar keşişlere, düşünceler (logismoi) olarak adlandırdığı zihni meşgul eden ruhsal endişe ve fikirler yoluyla saldırır. İnsanı rahatsız eden ve şeytan karşısında mağlup olmasını sağlayan davranışların kaynağı olarak ise sekiz ölümcül davranış türünü gösterir: oburluk, zina, hırs/tamah, keder, öfke/gazap, halsizlik/kayıtsızlık, aşırı derecede kendini beğenme ve gurur. Evagrius'un bu sekiz düşüncesi Hıristiyanlıktaki yedi ölümcül günahla benzerlik taşımaktadır. Lakin bu sekiz düşünce (thoughts=logismoi) içinde yer alan halsizlik/kayıtsızlık olarak ifade edilen *acēdia* (listlessness) terimi diğerlerinden daha fazla dikkat çekmiştir. Ortaçağda *acēdia* teriminin karşılığı olarak tembellik öngörülmüşse de bu ifadenin Evagrius'un kastettiği anlamı karşılamadığı da görülmüş ve John Cassian "kalp yorgunluğu" (weariness of heart) ifadesinin terimin anlamını daha iyi karşıladığını ifade etmiştir. Günümüzde de halsizlik kelimesi tercih edilmektedir. Oysa Evagrius, bunu da Şeytanla izah etmektedir: "Aynı zamanda öğle vakti şeytanı olarak da adlandırılan halsizlik (acedia) şeytanı, bütün şeytanların/kötü ruhların en zalimidir. O bir keşişe dördüncü saatte (sabah saat 10) saldırır ve sekizinci saatte kadar (öğleden sonra saat 2) onun ruhunu kuşatır." Bu ifadeleriyle bir anlamda can sıkıntısını resmeden Evagrius, şeytanın karanlıkta ya da gece insanı etkisi altına almaya çalıştığı algısına tam tersi bir yaklaşımla günün ortasında ve en aydınlık olduğu zamanda da faaliyette olduğunu göstererek karşılık verir.¹¹⁷ Tüm bunlar şeytan ve kötü ruhlarla mücadelenin ilk dönem keşişlerinde önemli bir yer tuttuğunu ve çok çeşitli şeytan ya da kötü ruh algılarının olduğunu göstermektedir.

Evagrius'un şeytan konusu kadar dikkat çekici olan düşünceleri ruhsal ilerleme için ortaya koyduğu mistik yolculuk haritası ya da yol planıdır. Mistik harita ya da mistik gelişimin

¹¹⁷ Harmles, *Mystics*, s.143.

aşamalarını net olarak ortaya koyma bakımından bir öncü olan Evagrius, ruhsal hayatı ikiye ayırır: *asketik pratik hayat* (praktikē) ve *mistik bilgi hayatı* (gnostikē). Asketik pratik, ruhun aşırı tutkuları olan bölümünü arındıran ruhsal bir metottur. İnsan ruhunu rasyonel, şehvetli ve öfkeli olarak üç bölüme ayıran Evagrius, şehvet ve öfke kısımlarının asketik yaşantıyla kontrol altına alınabileceğini ve terbiye edileceğini öne sürer. Şehvet/tutku, temiz bir kalbi kirleten her tür cinsel arzu, fantezi, mal ve mülke sahip olma hırsı, aşırı arzu ve açlığı ifade etmektedir. Öfkenin iyileştirilmesi kızgınlık, dargınlık, korku ve vesveseyi yani insan kalbinin derinlerinde duran bütün bu şiddetli enerjileri kontrol altına almayı ifade eder. Tutkuların kontrol altına alınması ona göre özgürlüktür. Yani asketik pratiklerin nihai amacı özgürlüğe ulaşmak, ruhu esir eden her türlü arzudan azade kılmaktır. Bu yüzden de asketik yaşantıyla ulaşılan tutkusuzluk (apethia=passionlessness) durumunu ruhsal sağlık olarak tanımlar.¹¹⁸

Evagrius'un bilgi anlamında Yunanca gnosis kelimesinden türetilen *gnostike* "Mistik bilgi" terimiyle kastı ise, teoloji kitaplardan elde edilmeyen fakat dua/ibadetle gelen Tanrı bilgisidir. Bu aşamada keşişler tefekkürle dolu bir hayata başlarlar fakat bu onların asketik pratikleri terk ettikleri anlamına gelmez. Asketik disiplin aynen devam eder ve tefekkür halinde kalmayı ve sürekliliği sağlar.¹¹⁹

Arka Sayfa

Tablo 1:
Evagrius'un Ruhsal Gelişim Haritası¹²⁰

¹¹⁸ Harmles, *Mystics*, ss.146-148.

¹¹⁹ Harmles, *Mystics*, ss.149-150.

¹²⁰ Harmless, *Mystics*, s.147'den uyarlanmıştır.

Mistik Kadınlar

Kuzey Afrika'daki mistik hareketlerde dikkat çekici önemli bir noktada da kadın konusunda sergiledikleri farklı tutumlardır. Pachomius'un önderliğini yaptığı hareket içerisinde de iki tane kadın manastırı bulunduğu ifade edilmişti. İskenderiyeli Clement kadınların ve erkeklerin lütuf ve kurtuluşu ortak olarak paylaştıklarına inanmaktadır. Hatta kadın konusunda olumsuz düşünceleri de olmasına rağmen Origen'in¹ bile çok sayıda kadın takipçisinin olduğu ifade edilmektedir.

Bu bağlamda ilk dönem kilisesi açısından kadının sevk ve idaresiyle onun cinselliği sorunu önemli bir problemdir. Thecla gibi (ya da Thecla öyküsündeki gibi)² bir takım kadınla-

¹ Origen zaman zaman kadınlar konusunda farklı söylemlerde bulunur. İffetli ve mutedil olmayı isteyen erkeklere yaptığı bir tavsiyesinde kadınların kirliliğinden uzak durulması gerektiğinden ve kadınların mükemmel ve tam olmadıklarından söz eder. bk. Origen, *De Principiis*, III, 1:4, *A Select Library Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff, American Edition, Buffalo, 1886, c.4, s.304.

² Büyük oranda Apokrif olarak kabul edilen "Acts of Paul and Thecla" adlı metinde İconialı (Konyalı) Thecla adlı bir kızın Pavlus'a arasında geçen bir takım olaylar ve genç kızın inancı uğrunda yaşadıkları anlatılır. Öykü Pavlus'un Iconia'ya gitmesiyle başlar. Orada yaptığı konuşmalardan Thecla adlı bir kız etkilenir. Üç gün süresince evinin penceresinden ayrılmadan onu dinler. Sonrasında gelişen olaylar ise Pavlus'u zor durumda bırakır. Pavlus'u büyük bir hayranlıkla dinleyen 17 yaşındaki Thecla, nişanlıdır ve evlilik hazırlıkları yapmaktadır. Fakat Pavlus'un sözlerinden etkilenerek hem Hıristiyan olmaya ve hem de hiç evlenmemeye karar verir. Evlilik karşıtı tavır yöneticileri de rahatsız eder ve bu davranışın yaygınlaşmaması için cezalandırılmak istenir. Cezası ateşe atılarak öldürülmeğdir. Öyküye göre mucizevî bir şekilde ateşin içinden yanmadan çıkar. Sonrasında Pavlus'un peşinden gitmek ister ve Pavlus tereddüt gösterir. Ama Thecla saçlarını keser, erkek elbiseleri giyer ve onu takip eder. Suriye'de bir başkası ona âşık olur. Evlilik talebinin reddi burada da hoş karşılanmaz ve Thecla, arenada vahşi hayvanların önüne atılarak ölüme mahkûm edilir. Cezasının infazı için arenaya getirilen Thecla orada durmakta olan bir su kabı içine atlayarak kendi kendisini vaftiz eder. Vaftizini gerçekleştiren Thecla arenada çırlıçplaktır ancak etrafını saran ateş onu

rın asketik yaşıntıyı benimsemeleri ve bakireliğin arınmanın ön şartı olarak öne çıkması, Thecla'nın bakirelik için bir model olarak kabul edilmesine neden olur.³ Diğer taraftan bekâret ilk dönem Hristiyanlık açısından da son derece önemlidir. Örneğin bekâret ve iffete son derece önem veren Tertullian, kadınların neden örtünmesi gerektiğini açıklarken, bakire bir kızın, iffetin zırhını üzerine geçirmesi gerektiğini söyler. Ona göre örtü genç kızın iffetini korumasını sağlayan önemli bir zırhtır. Bu bağlamda Tertullian, genç kızlara “bir gelin olarak kendini yalancı çıkarmama hususunda gereken hassasiyeti göstermeli-sin çünkü sen Mesih’in gelinisin”, der.⁴

Athanasius, İskenderiye piskoposu olduğunda şehirde bakire evleri mevcuttur (MS 327). St. Ambrose (MS 340-397) ve St. John Chrysostom (MS 347-407) Mısır'ın değişik yerlerinde ve İskenderiye'de bakirelerden oluşan çok sayıda asketik topluluğun mevcut olduğundan söz ederler. Yine St. Antoni'nin münzevi hayat yaşamak üzere çöle giderken kız kardeşini bıraktığı yerin de bir “bakireler evi” (house of virgins) olduğu ifade edilmektedir. Pachomius'un da kızkardeşi için bir manastır inşa ettiği kızkardeşinin de bu manastırın baş rahibesi olduğu bilinmektedir.⁵ Üçüncü yüzyılın ortalarında Mısır, mistik kadın hareketleri bakımından zengin bir görüntü arz etmektedir. Dördüncü yüzyılın ortalarına kadar yaklaşık yüz

adeta bir örtü gibi örterken vahşi hayvanları da öldürür. Öykünün tamamı ve yorumlar için bk. “The Acts of Paul and Thecla”, tr. Jeremiah Jones, <http://www.fordham.edu/halsall/basis/thecla.html> (13.10.2008); Dennis Ronald MacDonald, *The Legend and The Apostle, The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia, Pennsylvania: Westminster Press, 1983, ss.17 -18; Ehrman, *Lost Scriptures*, ss.113-121.

³ Rena Pederson, *The Lost Apostle, Searching for the Truth About Junia*, San Francisco: Jossey-Bass A Wiley Imprint, 2006, s.73.

⁴ Tertullian, “On the Veiling of Virgins”, 16, *A Select Library Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff, American Edition, Buffalo, 1886, c.4, ss.36-37.

⁵ Smith, *Studies in Early Mysticism*, s.36.

yıl içinde rahibeliği ve münzevi hayatı bir yaşam tarzı olarak benimseyen kadınların sayısı binlerle ifade edilecek kadar artmış ve hatta Kahire yakınlarında yaklaşık yirmi bin kadın münzevinin yaşadığı bir şehir oluşur. Kadınların kaldıkları yerler erkeklerin manastırlarından ayrıdır ve genellikle Nil nehri manastırları birbirinden ayırır. Erkekler tarım ve el sanatlarıyla uğraşmakta ve elde ettikleri gelirle kadınlara da destek vermektedirler. Kadınlar da erkeklerin giysilerini dikmektedirler. Karşılıklı bir dayanışma söz konusudur. Aynı dönemlerde benzer oluşumlar Kuzey Afrika, Filistin, Suriye ve Anadolu'da da görülmektedir.⁶

Görüldüğü üzere ilk dönem Hristiyanlığı içerisinde asketizm ve manastır yaşamına ilgi gösteren erkekler kadar kadınlarda vardı. Lakin kadınların münzevi bir yaşamı tercih ederek kendilerini tanrı ya da tanrılara adanmaları Hristiyanlığa özgü değildi. Paganist geleneklerde de örneğin Roma'da vestal rahibeleri kendilerini iffetli bir hayat için ayrılan kadınlardan oluşuyordu. Pisogarcılar arasındaki kadınların daha üst dereceler elde edebilmek için kendilerini bakireliğe adadıkları rivayet edilmektedir.⁷

Hristiyanlar arasında da benzer şeyler görülmüş ve arınma, iffet ve saflık için bekâret öngörülmüştür. Bu nedenle özellikle Mısır'daki manastır (monastic) hareketleri içerisinde asketik yaşantıyı benimseyen çok sayıda kadını ve kadın hareketini görmek mümkündür. Bazen manastırlar içinde yaşayan kadınlar bazen de diğer münzevi keşişler gibi çölde inziva hayatı yaşamışlardır.⁸ İlk dönemlerdeki hem erkek hem de kadın münzevilerin büyük bir kısmı, dünya hayatından, dünya nimetlerinden vazgeçip, asketik bir yaşamı benimsemeleri

⁶ King, *Christian Mystics*, s.21.

⁷ Smith, *Early Mysticism*, s.34.

⁸ Smith, *Early Mysticism*, ss.35-40.

dolayısıyla saygıyla anılmışlar ve birçoğu aziz ya da azize ilan edilmiştir.⁹

Aziz ve azizelere ilişkin kültün Meryem'e "Tanrı'nın Annesi" (theotokos) unvanının Efes Konsili'yle (431) verilmesiyle ivme kazandığı iddia edilmektedir. Hristiyan tarihinde ilk defa bir kadın Tanrı'yla insan arasında bir aracı (mediator) olarak kabul ediliyordu. Bir müddet sonra da zengin bir Meryem doktrini geliştirilecek ve bu da Ortaçağ Hristiyan mistisizmi üzerinde etkili olacaktır.¹⁰

King, bu dönemdeki Hristiyan mistik erkek ve kadınların tam olarak sayısının bilinmediğini, bunu tespit etmenin de çok zor olduğunu ancak etkilerinin ve yayıldıkları bölgelerin genişliğinden hareketle sayılarının oldukça fazla olduğunu öne sürmektedir. Öyle ki İslam'ın ortaya çıktığı dönemlerde Mısır'dan Türkistan'a kadar uzanan geniş coğrafya da Hristiyan asketik yaşantısının etkisi görülmektedir. Ona göre ilk dönem İslam mistiklerinin asketik yaşantı ve mistik pratikler konusunda Hristiyanî izler taşımaları bölgede Hristiyan münzevilerinin etkinliğini göstermektedir.¹¹ Hristiyan mistik düşüncesinin yayıldığı ve Mısır'dan farklı bir takım tezahürler sergilediği bir bölgede Anadolu'dur. Hristiyan mistik teolojisinin özellikle Yunan (Grek) formunun gelişmesinde etkili olanlar Kapadokya babaları olarak anılan Gregory of Nyssa, kardeşi Basil of Cæsarea ve Gregory of Nazianzus'dur.

⁹ Kemal Polat, *Katolik Hristiyanlıkta Azizlik ve Azizler*, Erzurum: Salkım Söğüt Yayınları, 2008, s.63.

¹⁰ King, *Christian Mystics*, s.22; Walter Gardini, "The Feminine Aspect of God in Christianity", *Women in the World's Religions, Past and Present*, ed. Ursula King, New York: Paragon House, 1987, ss.63-64; Meryem'in azizeliğine ilişkin değerlendirmeler için bk. Günay Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s.93-98.

¹¹ King, *Christian Mystics*, s.22.

Karanlık Mistisizmi: Kapadokyalı Gregory

Gregory of Nyssa (330-395) Kapadokya babaları arasında en etkili olan isimdir. Felsefi bir eğitim aldığı, retorik öğretmeni olmaya karar verdiği ancak sonradan asketik yaşantıya yöneldiği rivayet edilmektedir. Ancak zaten ailesi bütünüyle dindar bir ailedir. Annesi inancı uğruna ölen bir kişinin kızıdır ve ailesi "Diocletian Zulmü"¹² olarak bilinen Roma'nın Hristiyanlara uyguladığı zulme maruz kalmıştır. İki erkek kardeşi piskopostur ve kız kardeşi kendisini tanrıya adadığı için bir azize olarak saygı görmektedir. Felsefeci ve mistik olarak tanınan Gregory kardeşi Basil of Caesarea ve Gregory of Nazianzus'un etkisinde kalır. Nitekim eşi öldükten sonra Nazianzus'un ikna etmesi sonucunda St. Basil'in başında olduğu Yeşilirmak kenarındaki bir manastıra girer. 372'de Nysaa'a piskoposu olur. 379'da St. Basil'in ölümüyle onun görevini devam ettirir ve 381'deki İstanbul Konsilinde çok önemli bir rol oynar. Radikal Arian teolog Eunomius¹³'a verdiği cevaplar onu ortodoksinin en önemli isimlerinden birisi haline getirir.¹⁴

¹² İmparator Diocletian, MS 303'de bir ferman yayınlayarak Hristiyanları Romanın geleneksel dinine uymaya zorlar ve Hristiyanlara verilen tüm hakları geri alır. Kiliseleri yıktırır, kilise görevlilerinin görevlerine son verdirerek hapse attırır, kutsal metinleri toplattırarak yaktırır. Yayınladığı fermanla Hristiyanları, hedef haline getiren imparator daha sonra da ikinci bir fermanıyla onların tanrılara kurban olarak takdim edilmeleri emrini verir. Rivayetlere göre zulüm imparatorluğun değişik yerlerinde farklı boyutlarda uygulanır. Fakat Diocletian sonrasında diğer imparatorlar bu hükmü uygulamayıp geçersiz kılarlar özellikle Konstantin tamamen bitirerek Hristiyan tarihinde yeni bir sayfa açılmasını sağlar. Earle E. Cairns, *Christianity Through the Centuries*, Michigan: Zondervan Publishing, 1976, ss.100-101.

¹³ Gregory of Nyssa, Eunomius'a iki kitaplık reddiye yazar. Bu kitaplarında Gregory, Eunomius'un, İsa, Tanrı, yaratılış ve diğer doktrinel düşüncelerini tek tek ele alır ve geniş izahlarla karşıt cevaplar verir. Bk. Gregory of Nyssa, *Against Eunomius, A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church Second Series*, ed. Philip Schaff – Henry Wace, New York: The Christian Literature Company, 1893, c.V, ss.33-248; Gregory of Nyssa,

Teolojisini oluştururken St. Basil ve St. Nazianzus'u adım adım izleyen Gregory, bir o kadar da Origen'den etkilenir ve sonraki hermenötik yöntemlerinde sürekli olarak onu kullanır. Gregory, metinlerin literal anlamlarının altındaki gizli mistik anlamları ve alegorik yorumları araştırmakla meşgul olmuştur. Origen'den sonra ortaya çıkan ilk sistematik teolojik düşünür olarak kabul edilir. Arius'a karşı Kilisenin teolojik liderliğini üstlenir. Özellikle asketik yazılarında Platon, Pitagoras ve Stoacılığın etkisi fazlasıyla görölmektedir. Örneğın ölmüş kızıkardeşi Macrina'yla ölümsüzlük ve ebediyet üzerine Hristiyan düşüncesini yansıtan bir şekilde diyaloglarda bulunduğu "De anima et resurrectione" (Ruhun Dirilişi) adlı kitabı, Platon'un *Phaedo*'sunun Hristiyan versiyonu olarak kabul edilmektedir.¹⁵

Onun teolojik yönüne rağmen asketik ve mistik boyutu daha ön plandadır. Musa'nın hayatı (the Life of Moses), İsa'nın Matta İncili'ndeki sözleri üzerine yazdığı eseri (On the Beatitudes) ve tıpkı takipçisi olduğu Origen gibi Neşideler Neşidesi (On the Song of Songs) üzerine yazdığı eseri bunların en önemlilerindendir. Gregory, Kitabı Mukaddes metinlerinin daha çok ruhsal yani batını anlamlarıyla ilgilenir. Mistik öğretisini oluştururken Eski ve Yeni Ahit'le İskenderiye okulundan yararlanır. Musa'nın Hayatı adlı eserinde Eski Ahitte anlatılan Musa kıssasını, İsrailoğullarının Mısır'dan Sina dağına doğru olan yolculuğunu, ruhun günahların dünyasından ya da dünyanın kışkırtıcılığından Tanrı'nın yüceliğine doğru yolculuğunu olarak anlatır.

Answer to Eunomius's Second Book, A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church, ss.250-314.

¹⁴ R.F. Harvanek – K.B. Steinhauser, "Gregory of Nyssa, St." *New Catholic Encyclopedia*, c.6, ss.517-518.

¹⁵ Harvanek-Steinhauser, "Gregory of Nyssa, St." s.518; King, *Christian Mystics*, s.23.

Karanlık mistisizminin (mysticism of darkness) ya da diğer ifadeyle negatif mistisizmin en büyük temsilcilerinden birisi olan Gregory mistik hayatı ruhun Tanrı'ya yükselişi olarak tanımlar. Ona göre her insan ruhunda tanrısal bir unsur bulunur. Bu bir tür içsel gözdür ve insanlar ilahi tabiat arasında bir çekim oluşturur. Böylelikle şuur/zihin, Tanrı hakkında tefekküre doğru ilerler ve ilerlediği şey ya da hedef Tanrı'nın yüzünün gizlendiği "gizem" (mystery) yani karanlıktır.¹⁶

Gregory, Musa'nın hayatındaki olayları mistik düşüncesi ni açıklamak için kullanır. Sina Dağında Tanrı'nın yanan bir çalı formunda vahyetmesini, bir olan, bilinemez, kuşatılamaz Tanrı öğretisi geliştirmek için kullanır. Ona göre Tanrı, bilinemez, kuşatılamaz ve görülemez bir formdadır lakin Mesih'te görünür olmuştur. Bu da Tanrı kendisini insan olmak suretiyle Mesih'te gösterdiği içindir. İsa Mesih Tanrı'nın ifşa olmuş formuyken Musa da sıradan bir peygamber ya da bir lider değildir. Ona göre Musa, bir Hristiyanın Tanrıya olan ruhsal yolculuğunun sembolüdür.

Musa'nın tecrübesi de sıradan münzevilerden farklılıklar arz eder. Onun tecrübesi dünyadan aktif olarak el etek çekmekten farklıdır. O, insanları geride bırakıp Tanrıya ulaşmak adına cesurca koyu karanlığa yaklaştığında Tanrı bulutların arasından ona seslenmiş ve direktiflerini iletmış ve bunları diğerlerine dağın eteklerinde beklemekte olan halkına anlatmasını istemiştir. Böylelikle Tanrı, Musa'yı aynı zamanda kavminin lideri de kılmıştır. Gregory'nin Musa'nın hayatı yorumu, bir Hristiyanın Tanrıya olan ruhsal yolculuğunun sembolüne dönüşmüştür.

Musa'nın tecrübesi, bu dünyaya aktif bağlılığı terk etmeye ilgilidir. Bununla birlikte o, insanları geride bırakıp

¹⁶ Bk. Martin Laird, "Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A Reconsideration", *The Journal of Religion*, (The University of Chicago Press), vol. 79, no:4 (Oct. 1999), ss.592-616.

Tanrıyla Sina dağında “cesurca kendisi koyu karanlığa yaklaştığı”nda Tanrı ona emirlerini bulutların arasından bildirir. Sonrada onu diğerlerine anlatması için gönderir ve diğer insanların lideri yapar. Bu yüzden de ona göre Hristiyanlar da fiziki anlamda olmasa bile en azından içsel olarak çöl disiplini pratik etmelidirler fakat eninde sonunda tefekkür eylemine yönelmelidirler. Bu bağlamda Gregory, pasif mistik bir yaşantı öngörmez. Ona göre ruhsal hayat sürekli bir ilerleme ve gelişme anlamına gelmektedir. Zira Musa’nın yolculuğu vasıtasıyla elde ettikleri onun yeni ufuklara doğru ilerlediğini göstermektedir. Ona göre mistisizm hayattan ayrı değil ve bu dünyayla ilgilidir.¹⁷

Neşideler Neşidesi 5:2-7’yi yorumlarken yaptığı açıklamalar belki de onun ışıktan koyulaşan karanlığa doğru zihinsel yükseliş hakkındaki doktrinin en açık sunumudur. Gregory’nin ilahi karanlık doktrini için önemli bir örnektir: “Aç bana, kızkardeşim, aşkım, eşsiz güvercinim! Sırlısıklam oldu başım çiyden, Kaküllerim gecenin neminden.”¹⁸ “Çiy” ve “gece” gibi kelimeler literal anlamın ötesinde Gregory’yi karanlık temasını pozitif olarak teolojik anlamda yorumlama konusunda cesaretlendirir. İlk bakışta erotik bir metin olarak algılanmaya müsait olan Neşideler Neşidesi ona göre Tanrı’nın gizemlerini gösteren batını anlamlarla dolu bir metindir. Gecenin ortasında oluşan çiyi/nemi ilahi karanlıkta ifşa olunan bilgi olarak yorumlar.¹⁹

Gregory’nin Karanlık Mistisizmi diye tabir edilen karanlığı hakikatin ifşa olduğu bir şey olarak nitelendirmesinde kullandığı önemli figürlerden birisi de Musa’dır. Ona göre Musa’nın Sina Dağında Tanrı’yla karşılaşması karanlıkta ifşa olma

¹⁷ King, *Christian Mystics*, ss.23-24.

¹⁸ Neşideler Neşidesi 5:2.

¹⁹ Laird, “Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A Reconsideration” ss.594-595.

durumunu tam olarak ortaya koymaktadır. Eski Ahitte anlatılanlara göre Tanrı Musa'ya kendisini önce ışıkla (light) ifşa eder.²⁰ İkinci aşamada Tanrı Musa'yla bir bulutta konuşur. Sonra Musa Tanrı'yı karanlıkta (darkness) görür. Ona göre bu noktada, yükseliş aydınlıkta başlamakla birlikte asıl ivme kazandığı yer karanlıktır. Yükseliş karanlığın derinliklerine doğru devam ederken bilinmeyen bilinir ve görünmeyen görünür olur. Aslında karanlık gizemin, bilinmeyenin başladığı yerdir. Gregory, karanlığı Tanrı'nın ifşa olduğu zaman olarak takdim etmekle bir anlamda aydınlıkta görünenin ötesine geçmeyi hedeflemektedir. Musa'yı zihinsel yükselişin bir örneği olarak sunan Gregory, bunun herkes için bir örnek olması gerektiğini düşünür. Gregory bunu herkes için bir örneklik haline getirirken Musa'nın tecrübe basamaklarını izler ilk olarak Tanrı hakkındaki yanlış düşüncelerden uzaklaştırır; bu ona göre tıpkı Musa'nın aydınlıkta Tanrı'yı müşahade etmesi gibi, karanlıktan ışığa doğru bir değişimdir. Sonra, ruh görünen-den/zahirden bütün görüntüleri kendi ihtişamıyla gölgeleyen bulutla sembolize edilen Tanrı'nın gizli doğasına doğru hareket eder. Böylelikle de ruh gizli olanı taşımaya alıştırılmış, hazırlanmış olur. Sonunda ise, en yüksek şeye doğru yolculuk ve insan doğasıyla ulaşılabilen şeyi, idrak edilen her şeyi terk etme aşaması gelir ve ruh nüfuz edilemez, anlaşılamaz olanı

²⁰ "Tanrı, çalılıkların ardından Musa'ya 'İşte Ben, buradayım.'" (Çıkış 3:4) diye seslenir. Bk. Gregory of Nyssa, *Dogmatic Treatise*, VIII:1, *A Select Library Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series*, New York: The Christian Literture Company, 1893, s.201.

Gregory'e göre Musa Tanrıyı ışıktaki görür fakat Yuhanna Onu gerçek Işık olarak isimlendirir. Pavlus da Rabbi ilk gördüğünde Onun etrafının bir ışıkla çevrili olduğundan söz eder. "Dünyaya gelen, her insanı aydınlatan gerçek ışık vardı." (Yuhanna 1:9), "Saul, «Ey efendim, sen kimsin?» dedi. «Ben, senin zulmettiğin İsa'yım» diye cevap geldi." (Elçilerin İşleri 9:5) Gregory of Nyssa, *Answer to Eunomius's Second Books*, s.285.

kavrar. Böylelikle de ilahi bilginin mabedine girer ve ilahi karanlık tarafından kuşatılır.²¹

Aşamalar şu şekilde de ifade edilebilir: (1) Günahın ve problemin karanlığından ışığa, (2) bilginin aydınlığından buluta (ya da elma ağacının gölgesine), (3) buluttan ilahi karanlığa (ya da ilahi geceye). Bununla birlikte esas önemli vurgusu, gittikçe koyulaşan, artan karanlığın yolunun bir parçası olan ışığın/aydınlığın Tanrı hakkındaki yanlış fikirlerden, düşüncelerden uzaklaşma olduğudur. Yani öncelikle Tanrı hakkındaki yanlış tasavvurlardan kurtulmak gerekmektedir. Ama bu Tanrı'nın tam anlamıyla anlaşıldığı anlamına gelmemektedir. Sadece Tanrı hakkındaki bilgi özü itibariyle doğru ama eksik yetersiz bir bilgi anlamına gelmektedir.²²

Augustin

Erken Dönem Mistik Hristiyan düşüncesinde etkili olan isimlerden birisi de *Augustin* (354-430)'dir. Kilisenin resmi, statü-kocu ve devletsel yapısının oluşmasında da son derece etkin bir isim olan ve merkezi otoritenin güçlenmesi yönündeki çabaları ve tüm muhaliflere karşı, özellikle özgürlükler ve insanın iradi özgürlüğü konusunda farklı yaklaşımları olan Pelagius'un heretik ilan edilmesinde önemli bir rol üstlenen Augustin, Neo-Platonculuğu yukarıda da gördüğümüz üzere o dönemdeki birçok Hristiyan mistik gibi Tanrı'yla bir olmak için, maddi dünyanın ayartıcılığından ruhun tedrici olarak yükselişini ifade etmek için kullanır.²³ Platon ve Neo-Platonculuk ona hakikatin görünür nesnelerden ibaret olmadığını fark ettirir. Kendi ifadesiyle "hakikati görünür nesnele-

²¹ Laird, "Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness", s.595.

²² Laird, "Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness", s.596.

²³ Gareth B. Matthews, *Augustine*, Oxford-London: Blackwell Publishing, 2005, s.7; Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy, Medieval Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2005, c.2 ss.1-3.

rin dışında araması” gerektiğini öğretir ve onu Hristiyanlığa yaklaştırır.²⁴

Gregory of Nyssa’nın Musa metaforunda olduğu gibi Augustin’de gördüğü bir vizyonla bir anda bütün dünyası değişir. O da Tanrı’yı Musa ve Pavlus gibi “ışık”la bir şimşek şeklindeki bir parıldamayla müşahade eder. Her ne kadar onun ihtida etmesini sağlayan bir dönüm noktası olsa da aslında yaşadığı şey birçok mistiğin yaşadığı mistik bir tecrübeden başka bir şey değildir. Son derece fırtınalı bir hayat yaşayan, Tanrı’yı inkardan Maniheizm’e kadar birçok düşüncenin etkisinde kalan, her türlü zevk ve eğlence içinde yaşanan bir hayattan asketizme kadar çok farklı sulara dolaşan Augustin, Milano’da misafir olarak kaldığı evin bahçesinde bir vizyon görür. Milano vizyonu olarak adlandırdığı bu vizyonu görmenden önce karmaşık duygular içindedir, iç dünyasında çatışmalar sürmektedir ve ağlamaklı – sıkıntılı bir vaziyette uzanmaktayken bir ses duyar: “Onu al ve oku, onu al ve oku” bu ses bir anda zihninde şimşekler çaktırır. Hızla yerinden kalkıp, Pavlus’un Mektuplarından bir bölümü rastgele açıp okumaya başlar. Okuduğu bölümde: “Çılgınca eğlencelere, sarhoşluklara, cinsel ahlaksızlıklara ve sefahate kapılmayın; haset ve kıskançlık içinde olmayın. Mesih İsa’yı giyinin, şehvete dalsın diye bedeninize özen göstermeyin.”²⁵ yazılıdır. Bu ifadeler Augustin’i uyandırmaya yetmiştir ve daha fazlasını okumak istemez. Aynı zamanda ciddi derece şaşkınlık içindedir. Zira

²⁴ Augustine, *Confessions*, VII:ix,13-15; VII:x,16; VII:xi,17; VII:xii,18; Augustin’in *Confessions* kitabına yapılan atıflar için *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church First Series Volume I, the Confessions and Letters of St. Augustin*, ed. Philip Schaff, Buffalo: The Christian Literature Company, 1886, kullanılmıştır. Ayrıca “Saint Augustinus, *İtirafı*lar, çev.Dominik Pamir, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999’dan da yararlanılmıştır.

²⁵ Romalılar 13:13-14.

ifadeler sanki özellikle onun için söylenmiştir.²⁶ Gençliğinde her türlü cinsel aşırılığında yer aldığı bir hayatı yaşayan Augustin, ailesinin bile kendisini engelleyemediğini söyler.²⁷ Augustin, yaşadığı bu olayı Tanrı'nın kendisini seçmesinin özel bir işareti olarak düşünür. Ona göre Tanrı onu, kendisi istediği için seçmiştir. Yani onu kurtarma kararını veren Tanrı'dır. Yoksa Augustin'in kurtulma yönünde bir pratiği yoktur. Sadece özellikle kötülüğün kaynağı konusundaki sorularına aradığı cevaplar için Maniheizm'den Platonculuğa kadar farklı akımları dolaşmaktadır. Ona göre aynı şey kendi vizyonu ile onunkini karşılaştırdığı Pavlus için de aynıdır. Saul/Pavlus'un da kendi adına iyi bir davranışı yoktur. İsa'ya inananlara zulmeden bir kişiyken Tanrı onu seçmiş ve lütfundan ona bahşetmiştir. Dolayısıyla seçilmiş kişiler olarak ortaya çıkmaktadırlar.²⁸

Augustin, kendi ihtidasına (conversion) bu vizyonu Antoni'nin bir gün İncilleri okurken rastladığı sözlerden etkilenmesi ve bu sözleri ("Git, varını yoğunu sat, parasını yoksullara dağıt; böylece göklerde hazinen olacaktır; sonra gel, beni izle!"²⁹) kendisine söylenmiş olarak kabul etmesini kendi durumuyla karşılaştırır. Ona göre Antoni, bu ifadeleri okur okumaz ifadelerin muhatabının direkt olarak kendisi olduğunu düşünmüş, Hristiyan olmaya karar vermiş ve İsa'nın talimatına uyarak varını yoğunu satıp onu izlemeye koyulmuştur. Ma-

²⁶ Augustine, *Confessions*, VIII:xii,28-30; Augustin'in Milano'daki bahçede içinde parlayan ışıkla ilgili yorumlar için bk. James J. O'Donnell, *Augustine, A New Biography*, Harper-Collins e-books, 2007, ss.72-73.

²⁷ Augustine, *Confessions*, II:i-iii.

²⁸ Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of Augustine*, New York: Colombia University Press, 1963, ss.21-22; Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarih-sellik, Hristiyanlığın Asli Günah Doktrinin Tarihsel Dönüşümü*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, ss.96-98.

²⁹ Matta 19:21.

demki benzer bir çağrı kendisine de yapılmaktadır. O zaman yapması gereken Antoni'nin yaptığından başkası değildir.³⁰

"Hakiki filozof Tanrıya âşık olandır."³¹ diyen Augustin'in modern zamanlarda ona atfedilen önemli sıfatlarından birisinin mistik diğerinin militan (saldırgan, kavgacı) olduğu ifade edilmektedir.³² Fakat ona dair mistik yakıştırmasının ne zaman ve hangi içerikle yapıldığı bir tarafa onun ihtidası da dâhil olmak üzere *İtirafları* arasında hayatına dair anlattıklarının büyük bir kısmı onun bireysel mistik tecrübelerini kapsamaktadır. Tanrı'nın ona peygamberler gibi seslenmesi, iç dünyasını aydınlatan ışık, onu onca olumsuz davranış ve düşüncesine rağmen Tanrı'nın seçmesi gibi hadiseler Hristiyan tarihindeki pek çok mistiğin tecrübesinden farksızdır.

Kartaca'da onu hikmet/bilgelik (wisdom) arayıcısı yapan gelişme Cicero'yu keşfetmesidir. Augustin Cicero'nun Hortensius adlı çalışmasını okuduktan sonra hayatının felsefeye doğru değiştiğini söyler. Kitap felsefi ilgiyi artıran bir havaya sahip olmakla birlikte Augustin'i aynı zamanda farklı bir yere yönlendirir: Tanrıya. Kitap benim bütün ilgilerimi ve dualarımı Tanrı'ya yöneltti diyen Augustin, zaten felsefenin de bilgelik sevgisi anlamına geldiğini, bilgeliğin (wisdom) de ancak Tanrı'yla birlikte olduğunu söyler. Bu yönüyle filozofun aradığıyla bir mistiğin aradığı şeyi eşleştirir. Her ikisi de Tanrı'ya ya da Tanrı'nın bilgeliğine ulaşmaya çalışmaktadır.³³

Hem patristik dönemin en büyük figürü hem de ölümünü takip eden bin yıl boyunca Hristiyan Batı tarihinde en güçlü

³⁰ Augustine, *Confessions*, VIII:xii,29; ilgili değerlendirmeler için bk. Carl G. Vaught, *Encounters with God in Augustine's Confessions Books VII-IX*, Albany, New York: State University of New York Press, 2004, ss.91-92.

³¹ Augustine, *The City of God*, tr. Marcus Dods, Edinburg: T&T Clark, 1871, viii:1, s.305.

³² King, *Christian Mystics*, s.24.

³³ Augustine, *Confessions*, III:iv,7-8.

etkiye sahip kişi olarak nitelendirilen Augustin'in Ortaçağdaki pek çok Hristiyan mistik üzerinde ciddi derecede etkiye sahip olduğu kabul edilmektedir. Ancak bununla birlikte Augustin'in ilgisinin doğrudan mistisizm sorunu olmadığı onun daha kompleks ve daha problematik, kendine özgü bir mistisizm anlayışı olduğu ve onun asıl ilgisinin ruhsal yaşantıyla ilgili olduğu da ifade edilmektedir.³⁴

"Augustin, benim için mistiklerin prensidir." diyen Cuthbert Butler'e göre başka hiç kimsede örneği görülmeyen bir şekilde mistik tecrübenin iki unsurunu da kendisinde birleştiren bir kişidir. Bu iki unsur ise, nesnelerin içine derinlemesine nüfuz eden entelektüel vizyon ve bütün tutkuları yakıp kavuran, yok eden Tanrı Sevgisidir.³⁵ Nitekim yukarıda onun felsefeyi bir Tanrı sevgisiyle açıkladığından söz etmiştik.

Butler, Augustin'i aynı zamanda mistisizm ve mistikler hakkındaki yanlış nosyonlara bizzat kendi şahsıyla reddiye oluşturan bir kişi olarak kabul eder. Mistisizm hakkındaki genel bir kabule göre mistisizm kilise kurallarına, sakramental sisteme, dogmalara, kilise otoritesine ve kurumsal dine protestodur. Oysa Augustin, bu iddiayı tamamen çürüten bir kimliğe sahiptir. Kilisede üst düzey bir kilise görevlisidir, sahtekâr bir teolog ve bir militan değildir ve kilise tarihinin sert dogmatiklerinden birisidir. Diğer bir kanı mistisizmin ruhsal din olarak da adlandırılan bireysel dinle otoritesel ya da kurumsal din arasında zıtlık ya da bir çatışma olduğudur. Yine Augustin, kişisel, kurumsal ve entelektüel anlamda dinin üç yönünü iyi derecede kendisinde dengelemeyi başarmış bir kişidir. Bununla birlikte zaman zaman onun entelektüel yönünün mistik

³⁴ Robert E. Wright, "Mysticism", *Augustine Through the Ages, An Encyclopedia*, ed. Allan D. Fitzgerald, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, s.576.

³⁵ Cuthbert Butler, *Western Mysticism*, London: E.P. Dutton & Co. Inc., 1951, s.20.

yönüne baskın geldiği iddiaya da Butler, henüz Pavlus'dan beri Augustin'den daha büyük bir entelektüelin çıkmamış olmasıyla cevap verir. Yani ondan daha büyüğü olmadığı için mistik yönüne entelektüel yönü baskın gibi görünmektedir. Mistisizm ve mistiklere ilişkin bir diğer kanı da mistiklerin harici işleri ve meşguliyetleri terk ederek tefekkürle ve rüyalarla uğraştıkları iddiasıdır. Lakin ona göre Augustin'de böylesi bir durum yoktur.³⁶ Ancak Augustin'de olmamakla birlikte Butler'ın mistisizm hakkındaki yanlış kanaat olarak sunduğu iddiaları doğrulayacak pek çok isim söz konusudur. Bu yüzden de Butler Augustin'den bir denge adamı olarak söz eder.

Augustin'in mistisizminden söz ederken onun düşüncelerine dair kaynaklar iki grupta toplanmaktadır: i) Kişisel anlatıları ki bunlar çoğunlukla *İtiraflar*'ı içinde yer almaktadır ve ii) diğer yazılarındaki teolojik yorumları. Yukarıda da ifade edildiği üzere *İtirafları*nda Augustin, Tanrı'yı arama sürecinden kötülük konusuna kadar pek çok konu hakkındaki kanaatlerini kendi tecrübeleri üzerinden aktarır. Örneğin Tanrı'yı keşfetmesine dair tecrübelerini aktardığı bir pasajda

...Rabbim senin kılavuzluğunda yüreğimin derinliklerine daldım... içine girdim ve ruhumun bakışıyla aklımın üstünde sürekli ışığı gördüm. Bu ışık herkesin görebileceği bir ışık değildi.³⁷

Seni tanımaya başladığımda, görülmesi gereken bazı şeylerin var olduğunu bana göstermek için beni kendine doğru kaldırdın, ama henüz onu görmeye hazır değildim... Senden uzakta farklı, yabancı bir bölgede bulunuyordum.³⁸

³⁶ Butler, *Western Mysticism*, s.20.

³⁷ Augustine, *Confessions*, VII:x, 16.

³⁸ Augustine, *Confessions*, VII:x,16.

ifadelerini kullanır. Bu ifadelerinde Augustin, hakikati arama sürecinde Tanrı'nın rehberliğiyle hareket ettiğini, ruhunun derinliklerine daldığını anlatır. Aydınlanmayı sağlayan ve aynı zamanda rehberlik yapan Tanrısal ışığı sürekli tecrübe eder. Bunun sıradan bir sembolik anlatım olmadığı, mistik anlamlar taşıdığını ise sonraki cümlesinden anlıyoruz. Bu ışığın herkesin görebileceği bir ışık olmadığını söyleyerek mistik tecrübenin bireyselliğine işaret eder.

Augustin, Milano vizyonundan farklı bir vizyonundan daha söz eder. Ostia vizyonu olarak adlandırılan bu vizyonda Tiber ırmağı kenarındaki Ostia'da kaldıkları evin penceresinin kenarında annesiyle birlikte oturmaktadır ve yol yorgunudurlar. Annesiyle Tanrı ve azizler üzerine konuşmaya dalarlar. Konuşmanın sonu farklı yerlere ulaşır. Bedensel arzu ve zevklerin yüceliğine, maddi şeylerin parıltı ve ihtişamına rağmen o yaşamla kıyaslanamayacağı sonucuna varırlar. Ama bu noktada durmayarak düşüncelerini daha yükseklerle, "Varlığın kendisi"ne kadar çıkarırlar. Orada bütün maddi varlıkları, güneşi ve ayı bile gözden geçirirler. Sonra daha da yukarı çıkarlar. İç düşünceleri, sözleri ve hayranlıklarının Tanrı'nın eserleriyle ilgili olduğunu fark ederler. Sonra akla doğru inerler ve bilgeliliğin yaşadığı bolluk diyarlarına geçerler. Daha sonra bu yolculuk Kutsal Ruh'un ayrılmasıyla döndükleri normal konuşmayla nihayete erer. Augustin, bu hadiseyi fiziki bir yolculuk değil ama adeta ruhsal olarak gerçekleşen bir miraç gibi aktarır. Ona göre, ruhu Kutsal Ruhun rehberliğinde bir yolculuğa çıkmış, bazı müşahedelerde bulunmuş ve sonra maddi âleme geri dönüş yapmıştır. Augustin'in "ağzımızda başlayan ve orada biten sözcüklerin anlamsız seslerine geri döndük." ifadesinden manevi olarak duyduğu hazdan uzaklaşmaktan rahatsızlık duyduğu ve mistik tecrübenin sürekli değil belli bir süre devam ettiği anlaşılmaktadır.³⁹

³⁹ Augustine, *Confessions*, IX:x,23-26.

Yine bir başka yerde akla yükselişinden söz eder. “Tanrı’yı Tanınamamızı Engelleyen Şeyler” başlığı altında Tanrı’nın bilinmesi gerektiğini ifade eder: “Dünyanın yaratılışından beri, Tanrı’nın görünmeyen nitelikleri, yani sonsuz gücü ve Tanrılığı, O’nun yaptıklarıyla anlaşılabilir açıkça görülüyor.”⁴⁰ Sonrasında ise kademe kademe vücuttan ruha doğru çıktığını, oradan da içgüdüye doğru ilerlediğini, sonunda da akıl gücüne eriştiğinden söz eder.⁴¹

Augustin’in Ostia vizyonunu yorumlayan A. Louth’a göre Augustin’in mistik teolojisi erken dönem Katolik Hristiyanlığında Neo-Platoncu etkinin sentezlerini göstermektedir. Bu anlatılardan ruhsal yaşam üzerine üç noktanın altını çizer: 1) Öncelikle kişisel tecrübeyi yansıtır fakat sadece bu değildir aynı zamanda uhrevi saadetin sosyal yapısına da işaret eder. 2) Onun zirvesi eskatolojiktir: “Cennet meyvelerini önceden tatma”yı ifade eder. 3) O yukarı doğru ve içe doğru, yükseliş yoluna ve maddi şeylerin ötesine geçip ruhun derinliklerine doğru geçmeye işaret eder.⁴²

Augustin’in mistik teolojisini tanımlamak için kendi yaşadığı tecrübelerini aktardığı *İtirafları* bütün olarak incelendiğinde ve özellikle Ostia ve Milano vizyonları göz önünde bulundurulduğunda ise onun mistik teolojisinin iki ayağı olduğu görülmektedir. Bunlardan birisi (1) ruhun Tanrı’ya yükselişindeki adımlar ya da basamaklar diğeri ise (2) vizyon çeşitleridir.⁴³

Augustin’in kendi tecrübelerine ilişkin tanımlamaları diğer mistiklerin tanımlama ve anlatımlarıyla fazlasıyla benzerlikler taşımaktadır. Onların konuşmaları da tefekkürle başlayıp, ruhun yükselişi, Tanrıyı tefekkür ve Tanrıyla bir olmayla

⁴⁰ Romalılar 1:20.

⁴¹ Augustine, *Confessions*, VII:xvii, 23.

⁴² Louth, *The Origins of Christian Mystical Tradition*, ss.136-141.

⁴³ Wright, “Mysticism”, s.578.

devam eder. Geline nokta sürekli kalınabilen bir durak değildir. Bu anlık bir vizyondur ve sonunda ruh tekrar geri çekilir ve aşağıya normal gündelik hayattaki durumuna geri döner. Bu süreci Augustin, birçok kez tanımlar. Ruhun dünyevi şeylerin üstünde yükselmesini ve Tanrıyı tefekküre doğru çıkmasını özellikle *İtirafların* yedinci ve dokuzuncu bölümlerinde ortaya kor. Bu pasajlarda Augustin, tecrübesinin geçici ve anlık yönünü bütün açıklığıyla yansıtır. “harikulade içsel hazları yaşadıktan sonra, acılarımın/yükünün ağır bastığı bu dünyaya düşüyor ve normal halime geri dönüyorum.”⁴⁴ Augustin, bu anlık tecrübeyi olmak istediği ama sürekli kalamadığı yer olarak ifade eder ve Tanrı’dan geri dönmesini o anın sürekli ve kalıcı olmasını ister ve bunun için ne yapması gerektiğini sorar Tanrıya. Ona göre yüreği yaralı ve layık olmadığı halde o anı yaşamışsa da Tanrı ona lütfettiği içindir. Şimdi, ondan yardım istiyor ve meleklere mi başvurması gerektiği ya da hangi dua ve ibadetleri yapması gerektiğini soruyor. Bu arada Augustin, birçok mistiğin aynı arzuyu taşıyarak Tanrı’ya o yükseldiği makama geri gitmek için çaba sarf ettiğini, çoğunun bunda muvaffak olamadığı ve garip hayallere dalarak garip vizyonların pençelerine düştüklerini söyleyerek ada onlar gibi olmak istemediğini de aktarır.⁴⁵

Augustin’in mistik teolojisi birçok mistikte görülenin aksine Mesih Merkezli (Christocentric) değil Tanrı merkezli (Theocentric)dir. Sık sık insanın günahkâr tabiatına, Âdem’in işlediği günah dolayısıyla bütün tabiatının bozulmuş olduğuna vurgu yapar. Ona göre Tanrı istisnasız olarak her şeyin yegâne yaratıcısıdır ve aynı zamanda Tanrı günahın ve kötülüğün nedeni değildir. Ona göre Tanrı mutlak anlamda iyi, en yüce, en güçlü, her şeye kadir, en merhametli, en adil, görünmeyen ve aynı zamanda her yerde hazır bulunandır. Her dem

⁴⁴ Augustin, *Confessions*, X:xl,65.

⁴⁵ Augustin, *Confessions*, X:xli,66; X:xlII,67.

faildir, Aristo'nun Tanrı'sı gibi bir kenarda oturmamaktadır. Kavranamayan, kendisi asla eski ve yeni olmayan, yeni şeyler vareden ve onları yaşlandıran/eskitendir, hiçbir şeye ihtiyaç duymayandır.⁴⁶ Bütün olumlu ve iyi sıfatları Tanrı'yı tanımlamak için kullanan Augustin, Tanrı'yı kötülükten azade kılar. Kötülük ve günahla iç içe olan insansa bu mutlak iyi olan Tanrı'nın uzağında olan insandır. Âdem'in işlediği günahın bir sonucu olarak insan düşmüş ve Tanrı'dan uzaklaşmıştır. Tanrı'dan uzaklaşma günahın tüm insanları kuşattığı gibi tüm insanları kuşatan bir durumdur. Düşmüş insan Tanrı'nın uzağında farklı bir ülkede yaşamaktadır.⁴⁷ Buna karşın Augustin, Tanrı'nın sevgisi ve lütfunun kurtarıcılığına da vurgu yapar. Tanrı, her şeye rağmen insanı kurtarmak istemektedir.⁴⁸

Augustin'e göre sadece klasik felsefe değil aynı zamanda Kutsal Kitap ta Tanrı'nın suretinin insan ruhunun içinde olduğunu öğretir. İnsan varlığının görevi, bu imaj vasıtasıyla Tanrı'yı bilmeyi aramaktır. Buna ise disiplinli bir hayat takip etmeksizin ulaşılamaz.⁴⁹ Takip edilmesi gereken disiplin ya da ruhun yükselişi için Augustin, ruhsal değişimin çeşitli aşamalarını içeren bir teori geliştirir. Onun bu teorisi aynı zamanda irrasyonellikten rasyonelliğe geçişin yedi basamağı olarak da adlandırılır. Ruhun Tanrı'ya yükselişi ya da Tanrı'yla bir olması, yekvücut olması anlamında yükselişin basamaklarından söz eden pek çok mistik bulunmaktadır. Daha önce bahsettiğimiz Evagrius'un da ruhsal gelişimin basamaklarına dair bir listesi mevcuttu. Augustin, "irrasyonellik"i Tanrı hakkında

⁴⁶ Augustin, *Confessions*, Iiv,4.

⁴⁷ Gerald Bonner, "Augustine's Doctrine of Man: Image of God and Sinner", *God's Decree and Man's Destiny, Studies on Thought of Augustine of Hippo*, Variorum Reprints, London, 1987, ss.497-502.

⁴⁸ İnsanın günahkârlığı ve Tanrı'nın lütfu hakkında Augustin'in görüşleri için bk. Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik*, ss.103-124.

⁴⁹ King, *Christian Mystics*, s.26.

bilgisiz olma durumu olarak diğer bir anlamda da Tanrı'yı sevmemek olarak tanımlar: "Bilmediğimiz şeyi sevmeyiz."⁵⁰

Augustin'in, irrasyonelliği açıklayan çok sayıda terim kullandığı, kalın kafalı, anlayışsız (caecus mente), eğitilmemiş, bilgi verilmemiş kişi (minus eruditis hominibus); akılsız adam (stulti homines); şehvet düşkününü adam (carnalium hominum); ve eski adam (veteris hominis) gibi terimlerin bunlardan bazıları olduğu iddia edilmektedir. Yine Augustin, irrasyonel adamına karşılık rasyonel adamı yani sağlam, sağlıklı insanı (valetudini sanorum) tanımlar ve onu ifade etmek için de, iyi güçler (insanlar) (bonos vires); ruhsal adam (homo spiritalis); yeni ruhsal ve cennet adamı (novus homo, et interior, et caelestis) ve çok az bilgeler ve hikmet sahibi kişiler (sapientibus paucis) gibi terimleri kullanır. Sonuç olarak irrasyonel rasyonel olmalıdır, bedensel/shehevi olan ruhsal ya da akılsız akıllı/bilge olmalı ve diğer bir ifadeyle Tanrı'nın imajı yenilenmelidir.⁵¹

İrrasyonel kişi nasıl rasyonel olacaktır? İnsan Tanrı'yı nasıl anlayıp, sevebilir? Augustin bu tarz sorulara Romalılarda yer alan Pavlus'un bir ifadesiyle cevap verir. Tanrı'nın görünmeyen nitelikleri, onun sonsuz gücü ve tanrılığı, yaptıkları yani eserleri vasıtasıyla açıkça görünmektedir. Bu nedenle de insanoğlunun Tanrı'yı bilmeme konusunda hiçbir özrü yoktur.⁵²

Augustin, ruhun gücünü yedi farklı şekilde açıklar: ilk eylem diriliştir (vitalization); ikincisi hissetme/duyumsama (sensation); üçüncüsü sanat/yaratıcılık (art); dördüncüsü er-

⁵⁰ Augustine, "On the Holy Trinity", *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church First Series Volume III*, ed. Philip Schaff, Buffalo: The Christian Literature Company, 1887, s.134.

⁵¹ Jacob HeangKwon Choi, *Augustinian Interiority: The Teleological Deification of the Soul through Divine Grace*, (unpublished doctorate thesis) University of Durham Department of Theology 2010, ss.113.

⁵² Romalılar 1:20.

dem/fazilet (virtue); beşincisi sakinlik/sükunet (tranquillity); altıncısı cemaate başlama/kabul (initation); yedincisi tefekkür/derin düşünce (contemplation).⁵³ Bunlar aynı zamanda onun ruhun yükselişi ya da irrasyonellikten rasyonelliğe mistik yolculuğunun yedi basamaklı yükseliş merdivenini oluşturmaktadır.

Neden yedi basamaklı bir yükseliş planı ortaya koyuyor? Augustin, birçok düşüncesinin Tanrının yaratılış sürecine uygun olması gerektiğini düşünür. Bu bağlamda düşünsel sistemi oluştururken pek çok konuda Tanrı'nın yaratılış planını takip ettiği görülür. Eskatolojik düşüncesi bağlamında da Tanrı'nın yedi günlük yaratma sürecini dünyanın yedi bin yıllık tarihsel süreci olarak izah etmeye çalışır. İnsanın içsel eğitimi için Tanrı'nın yedi günlük yaratma eylemine paralel olarak yedi adım öne sürer. Bunlar okumayla başlar ve meditasyona doğru ilerler.⁵⁴

Bu yedi adım, basamak bir okuma ve okumanın ötesi bir programı içerir. İlk basamak Kitabı Mukaddes tarihinden yararlı örneklerle beslenen bir tür çocukluktur. İkincisi birisinin ebeveynini terk etmesi gibi insani olanı unutmayı ve ilahi olana yönelmeyi içerir. Üçüncü adım iffetli bir evlilik metaforunda canlandırılır. Bedenin şehveti ve illetlerin/sebeplerin gücü arasında bir evliliklidir. Beşincisi barış ve huzur dönemidir. Altıncısı sonsuz hayata tam bir geçişi sunar. Yedincisi sonsuz huzur, tam bir istirahat ve dinlenme, tam bir mutluluk halidir.⁵⁵

⁵³ Choi, *Augustinian Interiority*, ss.113-120.

⁵⁴ Bu program iki ayrı şekilde *De Quantitate Animae* 33.70-76 ve *De Vera Religione* 26.48-49'da yer alır. Brian Stock, *Augustine the Reader, Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretations*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998, ss.197-198.

⁵⁵ Stock, *Augustine the Reader*, s.199.

Bu yedi basamaklı yükseliş merdiveni Augustin'in kendi hayatındaki safhaları da dikkate alınarak aşağıdaki gibi tablo-
laştırılmıştır⁵⁶:

Dönüm Noktaları	Yükseliş Basamakları (On the Capacity of the Soul) 35.79'de				Tema
1. Augustin on üçlü yaşlarda	Birinci Basamak	Diriliş / canlanma (animatio)	Bedenle ilgilenme (de corpore)	Mükemmel bir şekilde başka şeylerle ilgilenme (pulchre de alio)	Zihnin maddi şeylerle meşgul olması
	İkinci Basamak	Hissetme / duyumsama (sensation)	Bedenin içinden (per corpus)	Diğer şey (pulchre per alind)	
	Üçüncü Basamak	Sanat / yaratıcılık (art)	Beden hakkında (circa corpus)	Başka şeyler hakkında mükemmel olarak	
2. Hortensius'u okuduktan sonra	Dördüncü Basamak	Edem/fazilet (virtue)	Kendisine uygun olan / kendisini çekmek (ad seipsam)	Mükemmel şeylerde bulunan mükemmellik (pulchre ad pulchrum)	Kendini anlamaya / bilmeye çalışmak
	Beşinci Basamak	Sakinlik, huzur, sükunet (tranquillity)	Kendinde, kendi içinde (in seipsa)	Mükemmel bir şeyde mükemmel olarak (pulchre in pulchro)	
3. Neoplatonizmi okuduktan sonra	Altıncı Basamak	Kabul, başlama (initiation / ingressio)	Tanrıya doğru (ad Deum)	Seçkin/faziletlinin varlığındaki mükemmellik (pulchre ad pulchritudinem)	İdrak edilebilir şeylerle yolculuk
4. Kutsal metinleri okuduktan sonra	Yedinci Basamak	Tefekkür (contemplation)	Tanrı'da / Tanrı'yla (apud Deum)	Saygıdeğer olan, faziletli olanda mükemmellik (pulchre apud pulchritudinem)	Tanrı'yı tefekküre / tasavvura dalmak

Dönüm Noktaları	İçsel insana (homo interior) doğru Ruhsal yolculuk / ilerleme <i>De vera religione (Of the true Religion) 26.49'da resmedilmiştir</i>			Temalar
Hortensius'u okuduktan sonra	1.	İlk aşamada o, örneklerle beslenen tarihin zengin hikayeleriyle düşünür.		Kendini anlamaya çalışmak
Neoplatonizmi okuduktan sonra	2.	İkinci aşamada insani işleri unutarak ilahi şeylere doğru yönelir (ad divina). O artık insani otoriteyi göğsünde tutmaz, fakat adım adım illetleri kullanmak suretiyle ilerler ve En yüce değiştirilemez yasaya ulaşmaya çalışır.	Tanrıya doğru (ad Deum)	İdrak edilebilir olana yolculuk
Kutsal metinleri okuduktan sonra	3.	Üçüncü aşamada güvenli olarak cinsel isteklerini evlenmek suretiyle birleşir ve birliğe hoşluğundan içsel olarak mutlu olurlar. Ruh ve akıl birlikte saf/iffetli birliğe katılırlar.		Tanrı'yı tefekküre çalışmak
	4.	Dördüncü aşama benzerdir. Sadece şimdi o, daha katı olarak hareket eder ve bu dünyanın dalgalanmalarına,		

⁵⁶ Tablolar Choi, *Augustinian Interiority*, ss.117-119'dan alınmıştır.

		fırtınaların, bütün eza ve zorluklarına tahammül etmeye ve onları yenmeye hazır mükemmel insan olarak ortaya çıkar.	
5.		Beşinci aşamada bütün her tarafta barış ve sükunete sahip olur. Sözü edilemez bilgelğin değiştirilemez alanının bereketli kaynaklarında yaşar.	
6.		Altıncı aşamada sonsuz hayata tam bir dönüşüm söz konusudur. Tanrı'nın imajı ve benzerine göre olan mükemmel forma geçişte geçici hayatı tam olarak unutma.	
7.		Yedinci aşama birbirinden ayrılmayan çağlar boyunca sonsuz istirahat ve daimi saadet (uhrevi saadet)tir. "Eski adam"ın sonu ölüm olduğu gibi "yeni adam"ın sonu da sonsuz hayattır. "Eski adam" günahın insanıdır fakat "yeni adam" doğruluğun, erdemliliğin insanıdır.	

Bütün bunlarla birlikte Augustin'in mistisizmi hakkında bilimsel tanımlamalara ya da formülasyonlarla izah edilebilecek kesinlikte bir hüküm/iddiada bulunulamaz. Zira onun teolojik düşüncelerinin büyük oranda kendi ruhsal tecrübelerinden izler taşıdığı aşikârdır. Tanrı'nın tanımlanamazlığı/tarif edilemezliği Augustin'in yazılarının baskın konusudur. Tanrı bilgisi, "silik bir aynadaki görüntü gibi"⁵⁷dir ve bu yüzden başkalarıyla paylaşılan entelektüel bir iddia, vecd halindeki bir düşünce ya da aşkınlığın hayalsi tecrübesi ya da insanın içine doğan bir ifadeyle anlatılamaz/tarif olunamaz. Augustin yazılarında Pavlus'un terimini doksan kez kullanır.

Mistik Teoloji: Sahte Dionysius

Dionysius the Areopagite / Pseudo-Dionysius (Denys)

Beşinci yüzyılın sonları altıncı yüzyılın başlarında Pseudo-Dionysius olarak da bilinen Dionysius the Areopagite Augustin'den sonra Hristiyan mistisizmi açısından en önemli isimlerin başında gelir. Dokuzuncu yüzyılda Dionysius'un çalışmaları Latinceye tercüme edilip Kilise'de yaygın olarak bilinene kadar Neo-Platonik düşünceyi yansıtan Augustin'in çalışmalarını revaçta olmuşsa da sonrasında onun çalışmalarının yerini Dionysius'un çalışmaları almıştır. Son derece gizemli bir figür olan Dionysius hakkında bilinenler çok azdır. Daha çok metin-

⁵⁷ 1 Korintliler 13:12.

leriyle bilinmektedir. Bizzat Pavlus tarafından ihtida etmesi sağlanan Atina yargıçlar konseyinin bir üyesi olan Dionysius the Areopagite (Areopagus) ve Fransa'nın koruyucu azizi kabul edilen St. Denis'le bir ilgisi bulunmamaktadır. Bu yüzden de Sahte (Pseudo) Dionysius olarak anılmaktadır. Bütün bunlarla birlikte başarılı bir sahtekar olarak görülmektedir. Zira yazıları havarisel (apostolik) bir otorite kazanmış ve yazılarının özellikle Ortaçağ ve Rönesans'da ciddi derecede etkisi görülmüştür. Her ne kadar yazıları altıncı yüzyılda Efesli Hypatius ve Cusali Nicholas tarafından kuşkuyla karşılanmışsa da asıl ününe dokuzuncu yüzyıldan sonra kavuşmuştur. 1457'de Lorenzo Valla ve 1501'de John Grocyn ona değer verirler. Ancak 1504'de Erasmus'un onlarla ilgilenmesi ve özel olarak tanıtımını yapması bu eserlerin farklı ve özel bir anlam kazanmasını sağlar. Pseudo-Dionysius'un etkisi sonraki teologlar, felsefeciler, mistikler ve şairler üzerinde görülmektedir. John of Damascus, Thomas Aquinas ve Dante Alighieri gibi pek çok isim üzerinde de etkili olduğu ifade edilmektedir.⁵⁸

Dionysius ismi Elçilerin İşleri kitabında Pavlus'a tabi olan Atinalı kurul üyelerinden birisi olarak geçer (17:34). Gerçek Dionysius aynı zamanda ilk Atina piskoposu da olmuş ve bir Mesih'e iman ettiği için öldürülmüştür. Bu nedenle de mistik teolojinin kurucusu olan Pseudo-Dionysius genel olarak Pavlus'un havarisi kabul edilmiştir. Bu, yazarın kendi düşüncelerini kaleme aldığı eserlerini Pavlus'un havarisinin ismine izafe etmesi bazı araştırmacılara göre eserin korunma zırhına kavuşmasına neden olmuş ve patristik gelenek arasında yerini almıştır.⁵⁹ Sahte Dionysius'un ise muhtemelen Proclus⁶⁰'un bir

⁵⁸ Valentina Izmirlieva, *All the Names of the Lord, Lists, Mysticism and Magic*, Chicago: The University of Chicago Press, 2008, ss.17-20; E.F. Osborn, "Pseudo-Dionysius" *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Barchert, New York: Thomson & Gale, 2006, ss.100-101.

⁵⁹ Izmirlieva, *All the Names of the Lord*, ss.18-19.

öğrencisi olduğu, Proclus'un ölüm tarihinin MS 485 olduğu ve yine Dionysius'un Suriye asıllı, Platonizmi ve Hristiyan geleneğini çok iyi bilen birisi olduğu iddia edilmektedir. Dionysius'un eserinden ilk olarak söz eden ve ondan iktibaslar yapan monofizit teologlardan Antakyalı Severus (Severus of Antioch)'dur ve tarihinde MS 518-528'dir. Dolayısıyla Dionysius'un eserinin 518'den önce ve muhtemelen de MS 485'den sonra yazılmış olma ihtimali vardır.⁶¹

Kendisini bir yenilikçi olmaktan çok geleneğin savunucusu ve anlatıcısı olarak nitelendiren Pseudo-Dionysius'un dört önemli tezi bulunmaktadır. Bunlar: 1) Göksel/ilahi (celestial) hiyerarşi 2) Kilise (ecclesiastical) hiyerarşisi 3) İlahi isimler (the divine names) 4) Mistik teoloji (mystical theology). Altı ve yedinci yüzyıl boyunca bunlar hem Kadıköylü (Chalcedonian) hem de monofizit teologlar tarafından kullanıldı. Dionysius klasik düşüncenin devamı olduğunu söylese de argümanları pek çokları için paradoksal, son derece kalın ve labirentlerle doludur. Bütün bunlarla birlikte onu okuyan sonraki dönemlerdeki pek çok Hristiyan düşünürüne zengin bir hazine sunmuştur. Bu yönüyle de onun argümanları yeni düşünceleri besleyen bir define olarak tasavvur edilmiştir.⁶²

Dionysius'un tezlerinde bir ve çok problemi dikkat çeker ki bu aslında Tanrı'nın evrenle olan ilişkisi problemidir. Proclus'a göre her çokluk aynı zamanda bir birliğin de parçasıdır. Yani her şeyden "bir" neşet etmiş ve ona bağlıdır. Evrende bir düzen vardır ve bu düzen ona bağlıdır. Bu düzen içindeki varlıklar ise ilk prensibe (bir'e) göre olan konumlarına göre

⁶⁰ Proclus Lycaeus (412-485) Yunan Neoplatonist felsefecilerin halefi ve klasik felsefenin önemli ve son temsilcilerinden birisi kabul edilir. Likyalı aristokrat bir aileye mensup olarak İstanbul'da doğan Proclus, İskenderiye'de retorik, felsefe ve matematik okur.

⁶¹ F. X. Murphy, "Pseudo-Dionysius", *NCE*, s.800; Izmirlieva, *All the Names of the Lord*, ss.22-23.

⁶² Izmirlieva, *All the Names of the Lord*, s.20.

düzenlenirler. Evrenin düzeni, sonsuz, yüce birliğe bağlıdır. Varlıklar, ilk prensibe doğru çıkan ya da ondan inen şeklinde farklı tarzlarda düzenlenmişlerdir. Hiyerarşi ilahi doğayla uyumlu olan kutsal düzeni, bilgiyi ve aktiviteyi ifade etmektedir. Ona göre göksel (*celestial*) hiyerarşi, ilahi mükemmelliği düşünür ve çeşitli rütbelerde aşağı yansıyan ışığı vasıtasıyla onu paylaşırlar. Göksel hiyerarşi için Dionysius, en yüksek rütbeli melekler olarak adlandırdığı “Seraphim”le başlayan bir liste verir: En yüksek Rütbeli Melekler, Bir alt kademedeki melekler, tahttakiler, hüküm sahipleri, Güçlüler, Otoriteler, Prenslıklar, Baş melekler, Melekler (Seraphim, Cherubim, Thrones, Dominions, Powers, Authorities, Principalities, Archangels ve Angels). Bu göksel hiyerarşinin üyeleri aynı zamanda Tanrıya en yakın olanlardır. Diğerleri ise, daha çok sembolik ve cismanidirler.⁶³

Proclus’un her şeyin birbirinden neşet (südur) ettiği düşüncesinin aksine Dionysius’a göre hiyerarşinin her bir üyesi doğrudan Tanrı’dan neşet eder. Yeryüzündeki kilise hiyerarşisi ise göksel hiyerarşinin tepesinde Tanrı olarak bulunan İsa’yla birlikte göksel hiyerarşinin görünür formunu oluşturur. Bunları da üçlü gruplar halinde aşağı doğru sıralar: kutsal yağ (chrism), komünyon ve vaftiz; piskoposlar, rahip/papazlar ve diyakozlar (rahiplere gönüllü olarak yardımcılık yapanlar); keşişler, ruhbanların dışındakiler ve din eğitimi alan öğrenciler.⁶⁴

İlahi İsimler, insanın, kutsal metinlerde ifşa olan Tanrı bilgisi hakkındadır ve Tanrı’ya izafe edilen isimleri tartışır. Ona göre bu isimler, Tanrı’yı tanımlayamaz ancak yine de bu ifadeler özel olarak anlaşılmalıdırlar. Zira Tanrı bütün varlıkların, isimlerin, sebep ve konuşmaların üzerindedir. Her şeyin üzerinde olduğu için de hiçbir şey onu tam manasıyla ifade ede-

⁶³ Osborn, “Pseudo-Dionysius”, s.101.

⁶⁴ Osborn, “Pseudo-Dionysius”, s.101.

mez. İsimler doğrudan Tanrı'dan değil ondan kaynaklanan şeylerin tezahüründen türetilmiştir. Tanrı hakkında bir şeyler söylemeye imkân verirler ama tam olarak Tanrı'ya tekabül etmezler. Bu yönüyle Tanrı, hem isimsizdir hem de çok isimlidir. Ona göre Tanrı, aşkındır, aşkın olandır fakat aynı zamanda Tanrı, dünyanın içindedir, etrafındadır, üstündedir ve göklerin üstündedir. O ateştir, yıldızdır, güneştir, rüzgârdır, çiydir (şebnem), buluttur, taştır ve kayadır ve aynı zamanda onların hiçbirisi değildir. Tanrı bilgisi, dua yoluyla gelir. Dua da iyi olarak bildikleri, tanıdıkları Tanrıya doğru insanları çeker. Bu sayede de insanlar onun hakkındaki bilgiyi kavrarlar. Dionysius'a göre Tanrı tıpkı Augustin'de olduğu gibi mutlak iyidir. Ama içinde kötülükler bulunan dünyanın yaratıcısı mutlak iyi bir Tanrı nasıl olabilir? O, bu soruya kötülüğün bir hakikat ifade etmediğini iddia ederek cevap verir. Yani kötülük gerçek (reel) değil sadece iyiliğin olmaması halidir. Örneğin gece, karanlığının içinde olumlu bir şeyin olmadığı bir zamandır fakat gece basitçe ışığın/gündüzün yokluğudur. Işık ortaya çıktığında gecenin karanlığı dağılacak dolayısıyla kötülük olarak algılanan sanal durum yerini gündüzün gerçekliğine terk edecektir. Ona göre kötülük mahrumiyet, yoksunluk, kusur, zayıflık, problem, kaos vb.dir ve amacın, güzelliğin, hayatın, anlamanın ve mükemmellik vb. şeylerin olmamasıdır.⁶⁵ Bu nedenle de kötülük olarak kabul edilen şeyler geçici şeylerdir ve iyi ortaya çıktığında onlar ortadan kalktığı için de gerçeklikleri yoktur. Fakat kötü olarak kabul edilen örneğin kaos ortaya çıktığında "düzen" devre dışı bırakması neden iyiliğinde sanallığının bir işareti olmasın? Nihayetinde gece ya da gece karanlığı gündüzün aydınlığının üzerini örtmektedir. Dolayısıyla gündüz gecenin gelişile ortadan kalkıyorsa o takdirde gündüzün de gerçekliğinden şüphe etmek gerekmez mi?

⁶⁵ Osborn, "Pseudo-Dionysius", s.101.

Mistik Teoloji Neo-Platonik metotla Tanrı bilgisine ulaşma yolunu tanımlar. Tanrı bilgisi ise, felsefi ve teolojik bilginin ötesinde mistik ve anlatılamaz, ifade edilemezdir. Ayrıca o bilgi, konuşma ve düşünmenin tam olarak durmasını gerektirir. Dionysius idrak edilemeyen, anlatılamayan Tanrı bilgisiyle karşılaşmanın olduğu bir “ilahi karanlık” (divine darkness) söz eder. Akledilebilir şeylerin üstünde olan karanlığın içine giren birisi mutlak sessizlikte Tanrı’yla birleşir. Bu yönüyle onun mistik teoloji iddiası, “ilahi karanlık”la ilgili olduğu için tanımlanamaz ve anlatılamaz olan mistik tecrübeyi düzenleyen ve anlatan, tam bir negatif diyalektik tanımlamadır.⁶⁶

Dionysius, Tanrı’nın nasıl bilenebileceğini ve insan varlığıyla ona nasıl ulaşabileceği sorununa çözüm üretmeye çalışır. Tanrı ya da Tanrı bilgisinden söz ederken ısrarla negatif sıfatları kullanmak suretiyle onun bilinemeyeceğini ya da tanımlanamayacağını söylerken diğer taraftan onun tecrübe edilebilirliği üzerinde durur. Bu ise mistik tecrübenin öne çıkması anlamına gelmektedir.⁶⁷

Dionysius’a göre Tanrı için görünüşte daha uygun sembolik isimler üzerinde “birbirine benzemeyen benzerlikler”le Tanrı’ya yakardığında, olumsuzluklar, Tanrı için gerçek olur ve benzemeyen isimler birçok olumsuzluk (negatiflik) için hizmet eder. Mistik teoloji, son ve teolojinin en gizli formudur. Olumsuzlar sadece sembolik teolojinin isimlerine uygulanmaz. Bu sembolik teolojinin başlangıcında İlahi isimlerin hem hepsi hem de hiçbirini reddedilmez. Sembolik teolojiyle başlar, anlaşılır ve makul isimlerle devam eder ve teolojik tasvirlerle de sonlandırılır. Tanrı, akıl sahibi ya da uykuda olmasından daha çok “ruh”a “oğulluk sıfatı”na ya da “babalık sıfatı”na haiz

⁶⁶ Murphy, “Pseudo-Dionysius”, s.801.

⁶⁷ Kevin Korrigon – L. Michael Harrington, “Pseudo-Dionysius the Areopagite”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/pseudo-dionysius-areopagite/> (02.09.2010).

değildir. Bu olumsuzluklar yokluktan farklıdır. Yokluk basitçe belirli bir yüklem yokluğundan başka bir şey değildir. Yüklem yokluğu, onun varlığına zıttır: “cansız” “canlı”nın zıttıdır. Fakat Tanrı’nın “canlı” olmadığını söylediğimizde onun cansız olduğunu söylemiş olmayız. Tanrı, cansızların ötesinde olduğu gibi aynı zamanda canlıların da ötesindedir. Bu sebepten Dionysius’a göre, Tanrı’yı tasvip etmek reddedilmesine ve inkarına zıttır ama her ikisi de Tanrı’nın aşkınılığını göstermektedir.⁶⁸

Dionysius üç sıfat ya da isim üzerinde özellikle durur: sessizlik, karanlık ve bilgisizlik. Bu üç karakteristik ismin özelliği de olumsuz olmalarıdır. Fakat Dionysius bunları olumsuz olarak okumaz. Bunun yerine o, bunlar için özel bir zaman ve yere işaret etmek için zamansal ve mekansal (uzamsal) bir dil kullanır. Musa’nın Sina dağına çıkışıyla ilgili Eski Ahit öyküsünü örnek olarak kullanır. Dionysius Musa’nın Tanrı’yı zihinsel ve duygusal olarak tefekkür etmek suretiyle yükseldikten sonra dağın en tepesinde karanlığa girdiğini söyler. Yani bir anlamda en tepede müşahade ettiği şey karanlıktır. Karanlık dağın zirvesinde bir yere yerleştirilmiştir ve Musa, teolojinin çeşitli formlarındaki Tanrı’yı tefekkür ettikten sonra karanlığa girer. Dionysius, Musa ve karanlık arasındaki ilişkiyi belirsiz ve karmaşık bir şekilde bırakır. Bazı yorumcular bilmenin olağanüstü bir formu olsa da yine de onu bilmenin bir formuna indirgerler. Diğerleri duygusal bir tecrübeye indirgerler ki Musa burada kelimelerle açıklanamayacak, ifade edilemeyecek şeyler hissetmiştir. Dionysius, Musa’nın söz edilemeyen, ifade edilemeyen, görünmeyen ve bilinmeyen tanrıyla “birleşmesi”(union)nden söz eder. Her ne kadar bu birleşme Tanrı bilgisini kavramak gibi görünse de ona göre Tanrı, bütününü her türlü entelektüel çaba ve algının ötesindedir ve tefekkür insan zihninin asla kuşatamayacağı ve idrak edeme-

⁶⁸ Korrigon –Harrington, “Pseudo-Dionysius the Areopagite”, (02.09.2010).

yeceği “ilahi karanlık”la gerçekleşir: “bilginin karanlığı cehaletin karanlığından daha derindir.”⁶⁹

Dionysius Musa’nın Sina Dağına çıkışını mistik teolojisini açıklamak için kullanırken ruhun Tanrı’ya doğru olan hareketini üç aşamalı bir şekilde izah eder: *arınma* (purification), *aydınlanma* (illumination) ve *birleşme* (union). Üç basamaklı yükseleş teorisi Dionysius’a özgü olmakla birlikte ondan önceki Clement of Alexandria, Origen, Gregory of Nyssa gibi mistiklerde de benzer ifadeler görmek mümkündür. Sonraki mistik yazarların bunu mistisizmin üç yolu olarak yeniden ifade ettikleri de bilinmektedir: *arındırıcı* (purgative), *aydınlatıcı* (illuminative) ve *birleştirici* (unitive).⁷⁰

Dionysius’un teolojisinin temel prensibi vahye dayalı ilahi bilginin aksiyom (temel önerme) olmasıdır: Tanrıyı yalnızca onun bize bildirdiği kadar bilebiliriz. Bununla birlikte Hristiyan vahyi paradoksalıdır. Tanrı, kendisini tarihin içinde ve tarih vasıtasıyla, karmaşık bir şekilde ifşa eder. Çünkü o, özü itibarıyla aşkındır ve sadece kendi kendisini insanlara gizli (hidden) ve gizemli (mysterious) olarak ifşa eder.⁷¹ O ifşa anı da karanlığın en koyu olduğu andır. Tefekkür yoluyla ona ulaşmaya çalışan kimse, her türlü duygusal ve zihni aktivitelerden uzaklaşmalıdır. Buradaki tefekkür (contemplation) tam olarak zihni bir eylem değildir. Zira ona göre zihin bölünmüş, tasnif edilmiş nesneler arasındaki farklılıklar ve ilişkilere göre düşünür. Oysa Tanrı, bölünlenmediği gibi herhangi bir tasnife de tabi olmayandır. Dolayısıyla kavrama yetisi tasniflemeye dayalı olan insan, tasniflemenin dışındaki Tanrı’yı bu şekilde göremez. Ona göre Tanrı, “gözsüz zihin”le aranmalıdır. Nite-

⁶⁹ Kendra G. Hotz, *The Theurgical Self: The Theological Anthropology of the Pseudo-Dionysius*, [(A Dissertation of PhD), the Faculty of the Graduate School of Emory University, 2000], Ann Arbor- Michigan: Bell & Howell Information and Learning Company, 2000, s.46.

⁷⁰ King, *Christian Mystics*, s.27.

⁷¹ Izmirlieva, *All the Names of the Lord*, s.40.

kim ruh, “Işığın ötesindeki karanlığı” içeren ne varlık ve ne de bilgi olmayanla (Tanrı’yla) birleşmek için can atar ve onun vizyonu sadece tam bir görüş ve bilgi kaybı yoluyla elde edilebilir.⁷² Dolayısıyla da bu şekilde gerçekleşen mistik tecrübeye elde edilen⁷³ bilginin ötesindeki karanlıktır. Fakat anlatılabilir bir şey değildir.

Bu tecrübenin fazlasıyla öznel olmasından dolayı Dionysius’un teolojisinin çok bireyselci olduğu eleştirisi yapılmıştır. Ancak onun insanın Tanrı’yla birleşmesi vizyonunun yazılarının bütünü göz önünde bulunmadan anlaşılamayacağı ve bu metinlerde onun Kiliseyi hiyerarşi, liturji ve sakramentleriyle birlikte tarif ettiği ifade edilmektedir.⁷³ Yine onun hiyerarşiyi Biblikal vahyin diyalektiğini yani biri diğerini ortaya çıkaran benzer farklılıkların, diyalektik çiftle gizlenmesini tematize etmek için kinaye olarak kullandığı iddia edilmektedir. Yaratıkların hiyerarşideki pozisyonları nispetinde ortaya çıkan ilahi tezahürler, ilahi olana (Tanrıya) hem benzerdir hem de değildir. İlahi bilgi farklılıklardan benzerliklerin çıkarılmasıdır. İlki söylendiğinde ikincisi negatif olur. Dolayısıyla teoloji için her ikisi de gereklidir.⁷⁴

Maximus ve John Scotus Eriugena

Hristiyan mistisizminin ivme kazandığı bir döneme işaret eden Ortaçağın en önemli figürü kuşkusuz Dionysius Areopagite’dir. Dionysius yukarıda da ifade edildiği üzere meçhul bir kişilik olmakla birlikte mistik teolojisi çok sayıda insanı etkilemiştir. Dionysius’un mistik düşüncelerinin taşıyıcılığını Doğu’da *Maximus the Confessor* (580-662) batıda ise *John Scotus Eriugena* (810-77) yapmıştır.

⁷² King, *Christian Mystics*, s.27.

⁷³ King, *Christian Mystics*, s.28.

⁷⁴ Izmirlieva, *All the Names of the Lord*, s.40.

İstanbul (Constantinople)'da doğan Maximus, inkarnasyon ve asketik mistisizm teolojisinin en önemli temsilcilerinden birisi olarak kabul edilir. Monofizit ve diyofizit tartışmalarında önemli bir rol üstlenen Maximus, İsa'nın hem insan hem de tanrı tabiatına sahip olduğunu iddia eder. Kurtuluş düşüncesinde, insanlığın tamamen Tanrıyla birleşmesini öngörür. Ona göre, Tanrı, inkarnasyonda tam olarak insanlıkla birleştiği için bu mümkündür. Şayet Mesih, tam olarak insan olmamışsa, yani sadece ilahi tabiata sahipse, insanlık tam olarak tanrısallaşamayacağı için kurtuluş imkânsızlaşır. Bu nedenle de kayıtsız ve şartsız olarak mutlak surette inkarnasyonu savunur. İnsan ruhunun Sonsuz ve En Yüce'den kopuşunu ve sonrasında da tekrar ona geri dönüşünü içeren Neo-Platonist düşüncüyü (exitus-reditus) mistik teolojisine adapte eden Maximus'a göre insanlığın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı şeklindeki öğretisi insanın Tanrı'dan koptuğunu gösterir. Dolayısıyla kurtuluşun amacı insanın Tanrı'yla birliğini (unity) restore etmektir.⁷⁵

Dionysius'un izinden giden John Scotus Eriugena da Maximus gibi Neo-Platonculuğu benimser ve Hıristiyan öğretisiyle uzlaştırmaya çalışır. Dionysiusculuk kadar ona ün kazandıran *Doğanın Bölümlemesi Üzerine* adlı eseridir. Doğayı, i) yaratan ve yaratılmamış olan (Tanrı); ii) yaratılmış olan ve aynı zamanda yaratan (tanrısal ideler); iii) yaratılmış olan ve yaratmayan (tanrı dışındaki tüm varlıklar); iv) yaratılmamış olan ve yaratmayan (her şeyin döneceği Tanrı) olarak dörde ayırır. Bu bölümlemesi ile Eriugena, doğanın Tanrı'da dâhil olmak üzere tüm her şeyi kapsayan genel bir kavram olarak düşünür. Fakat asıl vurgusu her şeyin Tanrı'dan gelip yine ona döneceği üzerinedir. Bölümlemede her ne kadar doğa üst bir kavram gibi dursa da ilk ve son ilke olarak Tanrı yer alır. Bu-

⁷⁵ M. Hermaniuk, "Maximus The Confessor, St." NCE, c.9, ss.379-380.

nunla birlikte panteistlikle suçlanır ve Kilise tarafından kınanır.⁷⁶

Eriugena, Dionysius'un metinlerini Latinceye çevirmiş ve Batıda kullanılabilecek şekilde düzenlemiştir. Erigena'nın bu çabasıyla batı dünyasının neredeyse unuttuğu Dionysius'un ve onun mistik teolojisinin yeniden keşfedildiği görülmektedir. Onbir ve onikinci yüzyılda Batı Kilisesinde mistik düşünce ve hareketlerin ortaya çıkışını tetiklediği iddia edilmektedir.⁷⁷

Bernard of Clairvaux

Hristiyan mistik geleneğinin onikinci yüzyıldaki en önemli isimlerinden birisi de Bernard of Clairvaux (1090-1153)'dur. Fransa'da, Dijon yakınlarında doğan Bernard, asil bir aileye mensup olmasına karşın selefi birçok mistikte görüldüğü üzere soyluluğu ve onun getirdiği imkânları bir kenara bırakarak manastırı tercih eder. Dijon şehri yakınındaki Cistercian⁷⁸ tarikatına ait Citeaux manastırına giren Bernard, burada manevi ve teolojik eğitim görür.⁷⁹ Keşiş olduktan üç yıl sonra başrahip kendisine yeni bir manastır yeri seçmesini ister ve böylelikle kendisinin başrahibi olduğu Troyes yakınlarındaki Clairvaux manastırı kurulmuş olur. Sonrasında ise Clairvaux manastırı

⁷⁶ William Turner, "John Scotus Eriugena." *CE*, Vol. 5. <http://www.newadvent.org/cathen/05519a.htm> [15.08.2010].

⁷⁷ King, *Christian Mystics*, s.30.

⁷⁸ Cistercian Tarikatı: 1098'de Molesmalı Robert tarafından kurulan bir Hristiyan tarikatı. Robert, Benedictin kurallarında meydana gelen gelişme ve değişiklikleri kabul etmeyerek ilk durumuna göre ya da kuralların literal anlamlarına göre hareket etmeyi öngördü. Detaylı bilgi için bk. Marie Gildas, "Cistercians." *CE*, Vol. 3. <http://www.newadvent.org/cathen/03780c.htm> [15.08.2010].

⁷⁹ Bernard'ın çocuk denecek yaşta büyük bir kararlılıkla manastır hayatına yönelmesi "onun kalbinin Tanrı'nın aşkıyla" dolu olmasıyla yorumlanır. Çocukluğu ve mistik yönelimine ilişkin olarak bk. W.J. Sparrow-Simpson, *Lectures on Saint Bernard of Clairvaux*, London: J. Masters and Co. 1895, ss.1-14.

Cistercian tarikatının en önemli merkezi olur. Her şeyden daha fazla kendisini keşişliğe adanmış Bernard, kilise işleriyle meşgul olmaya önem verir, altmıştan fazla manastır kurar ve üç kadar manastırın kurulmasına da yardımcı olur. Kendi nefsinin köreltme konusunda gösterdiği çaba, sadeliğe, basitliğe verdiği önem, kibrini yok etme konusundaki çabaları sağlığını yitirmesine kadar varmasına karşın o, bunu Tanrı'nın sevgisi ve kutsaması karşısında önemsiz görür. Yaşam tarzıyla uyumlu olarak mistik sevgi (aşk) doktriniyi geliştirir ve kurumsal kili-seyle diğerlerine hizmetle Tanrı'da mistik erimeyi birleştirmek için mücadele eder. Bu anlamda kiliseye hizmet mistik sevgi-nin bir tür dışavurumudur.⁸⁰

Bernard, geliştirdiği mistik sevgi doktriniyle sonraki kuşakları da etkilemiştir. Örneğin Dante'nin İlahi Komedya'sında Beatrice'si ararken birden kutsal yaşlı bir adamla, Bernard'la karşılaşır. "Kutsal sevgi"yi temsil eden bu yaşlı adam, Beatrice doğru yaptığı yolculuğu eksiksiz tamamlaması için kahramandan gözlerini bahçede gezdirmesini ister. Çünkü bahçeyi görünce gözleri olgunlaşacaktır:

Kutsal yaşlı dedi ki: "Kutsal bir sevgi
ile kutsal bir isteğin beni de görevlendirdiği
bu geziyi eksiksiz bitirmen için,
gözlerini gezdir bu bahçede;
çünkü bahçeyi görünce olgunlaşan gözlerin
daha kolay erişir Tanrı'nın ışığına.
Sevdasıyla tutuştuğun göklerin ecesi [Meryem]
esirgemez desteğini bizden,
çünkü onun sadık kulu Bernard'ım ben."⁸¹

Kahramanının ağzından Dante, "gözlerini ona yöneltince büyük bir sevgiyle, güçlendi benim bakışım bile." diyerek Ber-

⁸⁰ King, *Christian Mystics*, s.31.

⁸¹ Dante, *İlahi Komedya, Cehennem, Âraf ve Cennet*, çev. Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 1998, Cennet, XXXI:94-102.

nard'ın sevgi söyleminin gücüne işaret edecektir.⁸² Yine Dante'ye göre Bernard akli sevgisinde olan kutlu bir kişidir.⁸³

Bernard'a göre Tanrı sevgisinin ölçüsü ölçüsüz ya da ölçülemez olmasıdır. Tanrı sevgisinin ana motifi bizzat yine Tanrı'nın kendisidir. Bu nedenle de insanı Tanrı sevgisine yönelten hiçbir makul sebep olmadığı gibi hiçbir kazançlı şey de yoktur. Yine de "Tanrı'yı sevmek ne kazanç ve yarar sağlayacaktır?" diye sorar. "Tanrı, bizim değersizliğimize rağmen kendisini bize sundu." diyen Bernard, "bize yarar sağlayan kendisinden daha büyük ne olabilir?" sorusunu sorarak ilk sorduğu soruya cevap verir.⁸⁴ Tanrı'nın insanın sevgisine hakkı vardır. Çünkü ruh ve beden için muhtelif armağanlar vermiştir.⁸⁵

Bernard'a göre insan kendisini bilirse, daima Tanrı'nın yolu üzere olmak durumundadır. Çünkü Tanrı insanı kendi suretinde yaratmıştır. Sevgiyi dörde ayırır: şehvi/bedensel sevgi, sosyal sevgi, kendini sevme (benlik sevgisi) ve başkalarını sevmek. "Hiç kimse kendi bedeninden nefret etmez." diyen Bernard, insanın kendini sevmesinin belli oranda olması gerektiğini ancak bu sevgi çok fazla artarsa, bir ırmak gibi coşarsa o takdirde insanın önündeki bir engele dönüşeceğini iddia eder. Yani ona göre hiçbir sevgi Tanrı sevgisinin önüne geçmemeli ve ondan daha üstün olmamalıdır. Yoksa komşuyu

⁸² Dante, *İlahi Komedya*, Cennet XXXI: 139-142; Bernard'ın Dante üzerindeki etkisi ve *İlahi Komedya*, Cennet XXXI-XXXIII. bölümlerdeki Bernard tiplemesine ilişkin olarak bk. Steven Botterill, *Dante and Mystical Tradition Bernard of Clairvaux in the Commedia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, ss.13-63.

⁸³ Dante, *İlahi Komedya*, Cennet, XXXII:1-3.

⁸⁴ Saint Bernard, *On the Love of God*, tr. Marianna Caroline and Coventry Patmore, London: Burns and Oates, 1884, ss.3-5.

⁸⁵ Bernard, *On the Love of God*, ss.6-11.

sevmekte kutsal metinlerde Tanrı'nın emri olarak belirtilmiştir.⁸⁶

Tanrı'nın varlığını arzulaması, hasretini ta derinlerde hissetmesi ve sürekli olarak onu araması için ruh, Rab (Mesih) tarafından eğitilmiş ve gücü kendi içine almıştır. Çünkü Tanrı bir ruhtur ve onu arayan kimseler, bedene göre yaşamak için bedenden ziyade Ruhun teşvikiyle yürümelidir.⁸⁷ (35:1)

Bernard, Mesih'in insaniliğine de özel bir vurguda bulunur. Mesih'in çocukluğu, acı çekmesi, Bakire Meryem'le olan ilişkisi onun için özel bir öneme sahiptir. Bunun yanı sıra daha sonra Francis'in stigmatasında çok farklı anlamlar kazanacak olan Mesih'in yaralarından ilk kez söz eder.⁸⁸ Bernard, "Rab İsa Mesih'i, onun insanlığını, kutsal bedenini her şeyden daha çok sevmeliyiz." der. Ona göre İsa'nın insanlığı için kalpten sevgi ve muhabbet beslemek gerekir. Sevginin cazibesıyla görünmeyen Tanrı, insan olup, bir insan olarak yeryüzüne iner. Amacı bedensel insanın Onun bedenselliğini sevmesini mümkün kılmaktır. Böylelikle insan Tanrı'yı daha yakından sevecektir. Bernard'a göre Mesih'in insanlığı dünyadaki her şeyden daha değerlidir. Bernard, Mesih'in bedeninde taşıdığı ve kan akıttığı beş yarasını insanlık için kazandığını söyler. Böylelikle Mesih, bütün dünyayı bilgelik, adalet, kutsallık ve kurtuluşla doldurmuştur. Yaraların güzel kokusu her tarafı kaplarken, o bunlarla bütün insanları ardından sürüklemiştir.⁸⁹ Çarmıh'tan ziyade çarmıh içerisindeki özel bir noktaya yaralara vurgu yapar ki bu vurgu sonraki dönemlerde daha güçlü olarak öne çıkarılacaktır.

⁸⁶ Bernard, *On the Love of God*, ss.37-40.

⁸⁷ Bernard, *On the Song of Songs*, 35:1, bu kitap, Bernard of Clairvaux, *Selected Works*, tr. & ed. Gillian R. Evans, New Jersey: Paulist Press, 1987, ss.207-278'de yer almaktadır.

⁸⁸ Bernard, *On the Song of Songs*, 22:7, 26:9.

⁸⁹ Bernard, *On the Love of God*, s.81.

Şövalyelik konusu, özellikle Mesih'in şövalyesi olmak Hristiyan mistisizminin önemli özelliklerinden birisidir. Francis'in de şövalyelik, şehitlik konusuna özel bir muhabbet beslediği ileriki bölümlerde ele alınacaktır. Bernard da tanrısal aşk ve sevgiyi öne çıkarmakla birlikte uzak doğu mistiklerinde ve İslam mutasavvıflarında görüldüğü gibi sevgi motifini düşmanlarını da kapsayacak kadar genişletemez. İsa'nın bir yanağına tokat atana ötekini çevir emri olmakla birlikte o görmezden gelir. Bu nedenle de tarih Bernard'ı *In Praise of the New Knighthood* adlı kitabında Tapınak Şövalyelerini haklı çıkarması, onları desteklemesiyle de hatırlayacaktır. Bernard'ın metni Tapınak Şövalyelerinin okudukları ve değer verdikleri metinler arasında yer alır. Bernard, gerek bu metinde ve gerekse haçlılara hitaben yaptığı vaazlarında, ruhsal bütünlükle uyumlu ve birbirine bağlı, pişmanlık/tevbe hizmetini üstlenmeye gönüllü, cesur, kutsal toprakları korumak için şehit olmayı arzu eden, ideal şövalyeliği öğütler.⁹⁰ İkinci haçlı seferinde haçlılar Edessa (Urfa)'da bozguna uğrayınca (MS 1145) oluşan hayal kırıklığı ve mağlubiyet psikolojisini ortadan kaldırmak için haçlılara hitaben vaazda bulunur.⁹¹

"Yeni Şövalyelik" başlığı altında Bernard, Mesih'in şövalyelerinin Rableri adına cesurca ve korkusuzca savaşmaları gerektiğini, düşmanı öldürürken günah işlemekten ötürü korkmamaları ve endişe duymamaları gerektiğini söyler. Çünkü Mesih için ölmek ve öldürmekte herhangi bir günah yoktur. Öldürme eyleminde Mesih için kazanılırken ölme eyleminde bizzat Mesih'in kendisi kazanılır. Dolayısıyla ikisi de değerlidir. Zira Rab, kendisine sunulan düşmanlarının ölüsünü memnuniyetle kabul edecektir. Mesih'in şövalyeleri kahrmanca savaşmalı diyen Bernard, kötülük eden bir günahkârı

⁹⁰ Beverly Mayne Kienzle, *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania, 1145-1229*, York: The University of York, York Medieval Press, 2001, ss.80-81.

⁹¹ James Cotter Morison, *The Life and Times of Saint Bernard Abbot of Clairvaux*, London: MacMillan and Co. 1894, ss.366-378.

öldürmenin, bir katillik ya da insan öldürmek olmadığını, aynı kefeye konulamayacağını söyler. Kötülerden Mesih'in intikamı alınmalı ve bu eylemi yapan kişinin Hristiyanları savunduğu unutulmamalıdır.⁹² Bernard'a göre kimi insanlar yataklarında kimileri de savaş meydanlarında ölür. Fakat Rab, uğruna savaş meydanında ölmenin çok daha değerli ve şerefli bir ölüm olduğunu vurgular.⁹³ Göklerdeki kötülüğün hem ruhsal, manevi askerlerine hem de kanlı canlı askerlerine karşı savaşmak gerekmektedir. Bu yüzden hem manevi hem de fiziksel savaştan söz eder ve iki aşamalı bu savaşımın askerlerini Yeni Şövalyeler, bu işi de Yeni Şövalyelik olarak adlandırır. Tapınak Şövalyeleri'nin bu yeni şövalyelik ruhuna uygun hareket etmelerini isterken diğer taraftan da onları teşvik eder ve yaptıklarının Mesih katında çok değerli olduğunu söyleyerek cesaretlendirir.⁹⁴

Sonuç

Onüçüncü yüzyıla kadar Hristiyan mistisizminin önemli öncülerini incelediğimiz bu bölümde incelenen mistikler genellikle kendi ruhsal durumlarına uygun olarak kutsal metinden bir pasajla aniden karşılaşır. Bu bazen kendileri okurken olurken, bazen Augustin'in tecrübesinde olduğu gibi dışarıdan birisinin okuduğu bir pasaj şeklinde de gerçekleşmektedir. Örneğin St. Antoni, fakirlik ve Tanrı'nın Krallığıyla ilgili İsa'nın sözlerini okuyunca bu ifadelerin özellikle kendisini anlattığını düşünür.

⁹² Bernard of Clairvaux, *In Praise of the New Knighthood*, tr. Conrad Greenia, *Bernard of Clairvaux: Treatises Three*, Cistercian Fathers Series, Number Nineteen, Cistercian Publications, 1977, ss.127-145'den naklen <http://www.the-orb.net/encyclop/religion/monastic/bernard.html> [10.10. 2010]; <http://faculty.smu.edu/bwheeler/chivalry/bernard.html> [10.10.2010], Bölüm 3.

⁹³ Bernard, *In Praise of the New Knighthood*, bölüm 2.

⁹⁴ Bernard, *In Praise of the New Knighthood*, bölüm 1.

Pavlus gibi birçoklarının kendilerini Tanrı'nın özel olarak daha anne karnındayken seçtiğine ve onlara özel bir misyon verdiğine inanırlar.

Aydınlanma aniden bir ışık parıldaması şeklinde gerçekleşir ve kısa sürer. Bu vizyonda Tanrı ya da Tanrı'nın bilgisi yakından müşahede edilir. Tanrı'nın başka kimseye açmadığı sırlarına vakıf olunur.

Genellikle dünya hayatına fazla meyletmeye, mal mülk edinmeye, dünyevi hırslara, şehvet ve cinselliğe karşı bir tavır söz konusudur. Çoğunlukla asketik bir yaşantı daha makbul kabul edilir. Zaman zaman insanlardan uzağa vahşi doğaya yönelim söz konusudur. Böylelikle kendilerini tefekkürden alıkoyan arzuların dünyasından uzaklaşmış olurlar.

Çöl ve vahşi doğa, bir taraftan şeytanın egemenliğindeki bir alan, şeytanın evi olarak görülürken diğer taraftan iyiyle kötünün savaş alanı olarak da görülür. Çöl ve vahşi doğada hem kendi nefislerine karşı bir savaşım verirken aynı zamanda oraların ev sahibi olan şeytanla da amansız bir mücadele verilir.

Mesih hemen hemen tüm mistiklerde önemli bir yer tutar. Onlarla çeşitli vizyonlarda konuşan ya da rüyalarında mesajlar ileten Mesih'in bizzat kendisidir. Mesih, hem sırrın kaynağıdır hem de aynı zamanda Pavlus gibi pek çoklarına sırlarını ifşa edendir.

Musa ve Musa'nın yanan çalıda Tanrı'yı müşahade etmesi tüm mistiklerde önemli bir yer tutar. Bu mistik tecrübe yorumlanmaya çalışılırken kendilerinin yaşadığı mistik yükseliş tecrübelerinden söz ederler. Bu yükseliş öylesine özel ve büyük bir tecrübedir ki oraya varmak için katı bir asketik yaşantı sürmek gerekmektedir. Fakat onca çabanın sonunda ulaşılan tecrübe sürekli değil anlık hatta kısa süreliktir. Lakin verdiği

haz ya da vecd hali hiçbir şeyle ifade edilemeyecek kadar büyüktür.

Mistikler genellikle heretik ilan edilmeyele, dışlanmayla karşı karşıya olsalar da aslında birçoğu, merkezi otoritenin devamından yanadır ve bazen mistik düşünceleri ile çelişkiler arz etse de haclı seferleri gibi bir takım eylemlere destek vermekten geri durmazlar.

Hristiyanlık dışı Yunan sır dinleri gibi antik geleneklerden bazı unsurlar barındırmakla birlikte mistiklerin genellikle referansları Eski ve Yeni Ahit metinleridir. Özellikle Neşideler Neşidesi, Süleyman'ın Meselleri ve Yuhanna'nın Vahiy kitabı gibi metinler öne çıkar. Gerek bu metinler ve gerekse diğer Kitabı Mukaddes metinlerini literal olarak okumazlar. Tüm bu metinlerin literal anlamlarının altında yatan gerçek, hakiki, batını anlamları vardır.

HIRİSTİYAN BİR MİSTİK
OLARAK ASSİSİLİ FRANCIS

Hıristiyan Bir Mistik Olarak Assisili Francis

Hıristiyan^{lık} tarihinin en farklı simalarından birisi hiç kuşkusuz Assisili Francis'dir. Hıristiyan teolojisi üzerinde Augustin, Thomas Aquinas, Luther, Calvin vb. gibi belirleyici ve etkin bir isim değildir. Ama yine de o ve liderliğini yaptığı hareket Hıristiyan tarihinde önemli bir yere sahiptir ve o tarihteki bir kırılma ya da bir diğer ifadeyle o Hıristiyanların unuttukları vicdandır. Augustin'in otoriter teolojisi ve Roma'nın siyasal yapısıyla bütünleşen Hıristiyanlık Ortaçağ'da kralların üzerindeki bir otoriteye dönüşürken aynı zamanda güç, saltanat ve ihtişamın da sahibi olur. Dünyevi zevkler anlamında eski Roma'daki gibi sefahat âlemleri yaptıklarına dair bir bilgi olmamakla birlikte daha iyi yeme, daha iyi yaşama, daha lüks kıyafetler giyme, daha lüks mekânlarda ikamet etme anlamında farklı bir dini yapı oluşturmuştur. Oysa Kilise ticari bir kurum olmamasına ve geliri çoğunlukla zorunlu alınan bağışlardan oluşmasına karşın mali bakımdan da son derece güçlüydü. Böyle bir ortamda Kilisenin unuttuğu, görmezden geldiği ve adam yerine koymadığı fakirleri, garipleri, hastaları hatırlayan ve hatırlatan bir adamdır Francis. Bu yönüyle Francis Hıristi-

yan tarihindeki ilk reformistlerden birisi olarak kabul edilebilir. Bu nedenle de bazen bir devrimci olarak nitelendirilir. Lakin ne onun reformistliği ne de devrimciliği diğer reformist ve devrimcilere benzer. O tamamen kendisine özgüdür. Öncelikle İncillerde anlatılan İsa'yı dünyaya meyletmeyen, mala mülke değer vermeyen, basit bir elbiseyle köy köy dolaşarak insanlara iman anlatan adam olarak okur ve gerek Kilisenin gerekse Hristiyanların gittikçe dünyevileşen ve sefahat içindeki hayatlarını eleştirir. Lakin ne yirminci yüzyılın ünlü pasif devrimcisi Gandhi gibi bu eylemini toplumsal bir harekete dönüştürür ve ne de Luther vb. reformistler gibi Kilise'ye karşı bir başkaldırı hareketine. O garip bir şekilde hem merkezi otoriteyle (Papalıkla) çatışmadan hatta onların da onayını alarak hem de her ne kadar başlangıçta bir çatışma varmış gibi gözükse de Assisi'nin halkıyla çatışmadan kendi kilisesini inşa etme çabasına girer. Bu çaba sonucunda kendi açtığı yolu izleyen insanlardan oluşan bir birliktelik meydana gelir. Fransiskanlar adıyla bilinen bu grup hala günümüze kadar varlıklarını sürdürmekle birlikte özellikle Ortaçağın en önemli aktörlerinden birisidir.

Lakin ona bakış ya da onun kim olduğu¹ tanımlama konusunda farklı perspektifler söz konusudur. Papa II. Jean Paul 1979'da Francis'i çevrenin koruyucu azizi (Patron Saint of Ecology) ilan ederken kimileri canlılar için yeterince endişe duymamakla, onlara gereken ihtimamı göstermemekle suçlamaktadırlar. Her ne kadar bu haksız bir itham olsa da onun hakkında kafaların çok da net olmadığını gösterir.¹ Nitekim yine ona ilişkin olarak kimileri onun İtalyanlar arasında gerçek bir İtalyan ama aynı zamanda bir şair, savaşçı, şövalye, aşık, deli ve bir aziz olduğunu söylerler. O, bir bakıma Tanrı'nın aşkıyla yanıp tutuşan bir adamın insanlara olan sevgisinin

¹ Andrew Linzey & Ara Barsam, "Saint Francis of Assisi 1181/2-1226", *Fifty Key Thinkers on the Environment*, Joy A. Palmer (ed.), London: GBR, Routledge, 2000, s.22.

cisimleşmiş halidir. Lakin Fransiskanlara göre o gizemlerle doludur; anlaşılabilir, hikmetli bir kişi olarak kabul edilmediği takdirde onun bir deli olduğu rahatlıkla düşünülür. Aynı zamanda o, takipçilerine göre bir okyanustur.²

Çocukluk ve Şövalyelik Tutkusu

Francis, 1182’de Assisili zengin bir kumaş tüccarının, Peter Bernardone’nin oğlu olarak doğar.³ O dönemde tüccarlar en önemli kişilerdir. Servet ve gücü ellerinde bulundurmalarının yanı sıra aynı zamanda çok farklı ülkelere seyahat eden ve farklı çevreler edinen insanlardır. Bernardone de fazlaca seyahat etmektedir ve oğlu doğduğunda evden uzaktadır. Bu nedenle oğluna önce annesi onu San Rufino’da vaftiz ettirerek ismini John koyar. Annesinin bu vaftiz isminin dışında ona Giovanni adını verdiği de kaydedilmektedir. Fakat babası döndükten sonra bu ismi değiştirerek ona Francis (Francesco) ismini verir. Francis’in annesi Pica Fransızdır. Fakat babasının ona Francis ismini vermesi daha çok döneminin önemli bir değeri olarak Fransa’yı görmesinden kaynaklanmaktadır. Zira Fransa servetini kazandığı ülkedir ve oğlunun “bir Fransız” olarak anılması hoşuna gidecektir.⁴

Daha sonraları Francis annesinin dili olan Fransızca’yı ve Fransız şairlerini (troubadours) çok sevecektir. Ozanlar/şairler, şövalyelerin kahramanlarını ve âşıkaların aşklarını anlatan şiirler okurlardı. Bunlar arasında en çok beğendiği St. George (San

² Wendy Murray, *A Mended and Broken Heart, The Life and Love of Francis of Assisi*, New York: Basic Books, Perseus Books Group, 2008, s.xii-xiii.

³ Francis’in doğum tarihi konusunda farklı iki rivayet söz konusudur. 1181 olduğu da rivayet edilmekle birlikte genel kabul 1182 olduğu şeklindedir. Bu konudaki bir değerlendirme için bk. Paul Sabatier, *Life of St. Francis of Assisi*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1919, s.2.

⁴ Sabatier, *Life of St. Francis of Assisi*, ss.3-4; Murray, *A Mended and Broken Heart*, s.10; Father Cuthbert, *Life of Francis of Assisi*, London: Longmans, Green and Co. 1912, s.7.

Giorgio)⁵un ejderhayı öldürdüğü kahramanlık ve fedakârlık öyküsüdür.

Öykünün bir versiyonuna göre Silene (ya da Cyrene) şehrinin kaynak suyu bir ejderha tarafından kesilir. Ejderha'yla suları için anlaşılan halk her gün ona kurban olarak bir koyun göndereceklerdir. Koyun bulunmadığı sonraki zamanlarda kura ile belirlenen bakire bir kızı kurban olarak göndermeye başlarlar. Kuralardan birinde prenses çıkar. Kral, kızını bağışlatmak ister fakat başaramaz. Kız hazırlanıp kurban olarak Ejderhaya götürülürken yolda karşısına St. George çıkar ve ejderhayı öldürerek prensesi kurtarır.

Diğer bir versiyonunda ise ülkenin birinde denizden gelip, şehrin içine kadar ilerleyen ve burada birçok insanı yiyen korkunç bir ejderha vardır. Bir gün şehrin bütün insanları, şövalyeler ve halk silahlanır ve ejderhanın peşinden giderler. Ejderha o kadar korkunçtur ki, onunla göz göze gelen insanlar

⁵ San Giorgio (St. George) (275/281-303): Kendisine bir Hristiyan şehit olarak saygı gösterilen St. George, hakkında anlatılanlara göre bir Roma askeri ve Roma İmparatoru Diocletian'ın muhafızı, aynı zamanda bir rahiptir. Onun hayat öyküsünü anlatan kilise yazarlarına göre, Katolik, Ortodoks, Anglikan kiliseleri gibi hemen hemen bütün kiliselerce en fazla saygı gösterilen azizlerden birisidir. Yine asker azizlerden birisi olarak her yıl, ölüm tarihi olan 23 Nisan'da anma törenleri icra edilir. Onu asıl meşhur kılan ve ölümsüzleştiren şey ejderhayı öldürmesinin anlatıldığı efsane ve Ondört Kutsal Yardımcı (Fourteen Holy Helpers)'dan birisi kabul edilmesidir. Ondört Kutsal Yardımcının her birisi çeşitli hastalık ya da belaların uzaklaştırılmasında rol oynuyorlardı. St. George'un görevi evcil hayvanların sağlıklarına kavuşturulması ve onların problemsiz olarak yaşamaya devam etmelerinin teminidir. Bütün bunlarla birlikte Papa Gelagius (ö.496)'un da ifade ettiği gibi ismine insanlar arasında çok fazla saygı gösterilmesine karşın yaptıklarını tam olarak Tanrı'dan başka kimse bilmemektedir. İcraatlarına dair bilinenler ise daha çok onun hakkındaki efsanelere dayanmaktadır. Yine de onun tarihsel şahsiyetinden şüphe etmeyi doğru bulmazlar Bk. E. Hoade, "George, St." NCE, c.6, ss.143-144; E. O. Gordon, *Saint George Champion of Christendom and Patron Saint of England*, London: Swan Sonnenschein & Co. 1907, ss.3-33.

korkup kaçmaya başlar. Ejderhayı öldürmek üzere giden iki binden fazla şövalye de aynı şekilde kaçır. Onunla baş edemeyeceklerini anlayan Kral, ejderhanın öfkesi yatıştıktan sonra, ona bir genç kız vermeyi ve kızın kurayla tespit edilmesini teklif eder. Kuradan zamanın en güzel kızı olan, kendi kızı çıkar. Halkı için bu görevi yapmak durumunda kalan Kral acıyla ağlar fakat yapacak fazla da bir şeyi yoktur. Kızını bir gelin gibi süsleyip giydirir, başına kraliçe gibi bir tacı takar. Kral, kızını ejderhanın yaşadığı adaya göndereceği için son derece kederlidir. Zira ejderha orada kızı yiyecektir. Sonuçta kız adaya gönderilir. Adada tek başına kalan güzel kız korkudan titreyerek ejderhayı bekler.

Sonra, büyük atının üzerinde George çıkar gelir. Öyküye göre George, çok yakışıklı bir gençtir. Tam olarak silahlanmış olan genç şövalye ağlamakta olan prensese gider ve ona niçin ağladığını sorar. Prenses cevap verir: “Ey genç adam, burada beni yemesi için ejderhayı bekliyorum. Senden, benimle birlikte ölmemen için bir an önce kibarca gitmeni istiyorum. Çünkü merhametsiz kader beni buraya attı.” Tam o anda, korkunç sesler çıkarak ejderha suyun içinden çıkıp gelir ve kızın etrafına dolanır. George, ona doğru koşar ve mızrağını saplar. Ejderha yere yıkılır ve genç kızın kuşağını çıkararak ejderhanın boynuna bağlar. Prenses te onu bir kuzu gibi şehrin sokaklarında dolaştırır.

Ejderhayı bu vaziyette Kralın önüne kadar getirirler ve onun önünde, George ejderhayı öldürür. Lakin getirirken kolay olmaz ve altı çift öküz sürükleyerek götürür. Sonra George, bu mucizevi olay nedeniyle toplanan insanlara ve krala Hristiyan imanını vaaz eder. Yine öyküye göre bu olağanüstü olay sayesinde onlar Mesih’e sağlam bir kalple iman ederler. Kral Tanrı’nın şerefine ve kutsal Şövalye St. George’ya hürmeten kiliseler inşa ettirir. Oradaki insanların her biri Tanrı’yı nasıl seveceklerini ve Ona nasıl hizmet edeceklerini öğrenirler. Görevini

bitiren misyoner şövalye ayrılmadan önce, üzerine bindiği, şövalyelik silahlarıyla donanmış olan ve Tanrı'ya olan sevgisinin bir nişanesi olarak süslediği, soylu atını fakirlere verir.⁶

Haçlılar bu öyküye sahip çıkarlar, yeniden anlatırlar ve St. George'a özel saygı gösterirler. Öykünün 12. yüzyılda, Haçlı seferleri sırasında Batı Avrupa'da çok popüler olduğu bilinmektedir. Birinci haçlı seferi esnasında haçlı ordularına yardım ettiğine inanılır hatta İngiltere'deki bir rölyefte savaş esnasında Müslümanları öldürmesi resmedilmektedir.⁷ St. George, mitolojide olduğu kadar ikonografyada da önemli bir yer tutar. Çok sayıda ikonası yapılan St. George'un ikonlarına da tazimde bulunulurdu. Özellikle Haçlılar fazlasıyla ilgi göstermiştir. İkonlarda bilhassa İstanbul'un Osmanlı tarafından fethi sonrasında beyaz bir at üzerinde iken tasvir edilmiştir.

St. George'un kahramanlıkları, savaşçılığı ve inancı uğruna ölüme gidişi Francis'i etkiler. O sıradan bir şövalye değildir. İyi bir savaşçıdır, binlerce şövalyenin baş edemediği bir ejderhayı öldürme başarısını göstermiştir. İyi bir davetçidir, insanlara inancını anlatmak için önündeki fırsatları değerlendirmesini bilmiştir. Diğer taraftan kahramanlık ve mucizevi şahsiyetini ranta dönüştürmek yerine onun şövalyeliğinin olmazsa olmazlarından ve son derece değerli atını ihtiyaç sahiplerine bağışlayacak kadar da alçak gönüllü, mütevazı ve yardımseverdir. Bu yönleriyle St. George, Francis'in sonraki hayatında İsa'dan sonraki en önemli rol modellerinden birisi olacaktır. Nitekim Francis'in ileride detaylı olarak inceleyeceğimiz Gubbio kurduyla yaşadığı macera George'un ejderha efsanesine fazlasıyla benzemektedir.

⁶ William Fleming, *The Life of Saint George, Martyr, Patron of England*, London: R&T. Washbourne, 1901, ss.40-43; Murray, *A Mended and Broken Heart*, ss.1-3.

⁷ David Nicolle, *The Crusades, Essential Histories*, Oxford: Osprey Publishing, 2001, s.28.

Francis'in efsanevi bir şövalyeyi kendisine örnek olarak seçmesinde kuşkusuz yaşadığı ortamın etkisi büyüktür. Francis, ortaçağ'da yaşar. Bu dönem düşünsel anlamda Kilisenin bütün farklı inanç ve düşünceler üzerinde tahakküm kurduğu, skolastik felsefenin egemen olduğu, dogmatizmin hâkim olduğu dolayısıyla da kilisenin otoritesinin tam olduğu bir dönem olarak karşımıza çıksa da aynı zamanda dini çatışmaların, halklar arasındaki savaşların, işgallerin, tecavüzlerin, kıtlık, açlık, sefalet, ıstırapların olduğu, din adamlarının⁸ bozulduğu (gayri ahlaki yollara saptıkları ya da alabildiğine dünya lüksüne daldıkları) bir dönemdir. Yine onun yaşadığı zaman diliminde Kutsal Toprakları olan Kudüs, Müslümanlarının egemenliğine geçmiş ve rahiplerin ve tüccarların bir kısmı şövalye ve savaşçı olmuştur. Kısaca Haçlı savaşlarının sürdüğü bir atmosferde büyür. Bu dönemde bozulmuş Kilise Kutsal Roma İmparatorluğuyla⁹ güç yarışındadır.

Francis'in yaşadığı dönemin önemli özelliklerinden birisi de eskatolojik beklentilerin canlı olmasıdır. Vahiy kitabında Şeytanın elinde zincir ve dipsiz derinliklerin anahtarı olan bir melek tarafından yakalanıp zincire vurulduğu ve dipsiz derinliklere atıldığı; bin yıl süresince hiç kimseyi saptırma gibi bir fonksiyonunun olmacağı; lakin bin yılın sonunda kısa süreliğine de olsa Şeytanın atıldığı zindandan serbest bırakılacağı; yeryüzünün dört bir tarafında savaşmak üzere taraftarlarını toplayacağı ve kargaşalar çıkaracağı anlatılır⁹. Genel olarak binyılın sonu, Şeytanın serbest bırakılacağı bir zaman dilimi

⁸ Kutsal Roma İmparatorluğunun yaklaşık olarak 10. yy. da Germen Prensleri tarafından kurulduğu kabul edilmektedir. Yönetimleri Sezar'a benzetilen Germen Prenslерinin devleti "Roma İmparatorluğu" olarak adlandırılır. Mirasçıkları, Romanın Kralları olarak adlandırıldı ve 12. yy.'dan itibaren unvanlarına "Kutsal" kelimesi eklendi. Murray, *A Mended and Broken Heart*, ss.4-5.

⁹ Esinleme 20:1-10.

olarak düşünülür ve birçok dindar dünyanın sonunun geldiğini düşünür.¹⁰

Böylesi bir zaman diliminde Assisi şehrinin kültüründeki baskın unsur da doğal olarak savaş tutkusudur. Ama Assisi'de aynı zamanda aralarında Francis'in babası Pietro Bernadone'nin de olduğu tüccar sınıfının da diğer bölgelerden daha hızlı bir yükseliş içinde olduğu ifade edilmektedir. Bu nedenle de Assisi'nin yönetimine¹² tüccarlar da söz sahibidir.¹¹

Francis, evlerinin yakınındaki kilise okuluna devam eder. Öncelikle Latince eğitimi alır. Bir miktar konuşmayı öğrenir fakat yazma konusunda başarısızdır. Daha sonra ise Fransızca eğitimi alır. Fakat Fransızca konusunda daha iyidir. Zira Fransızca'yı daha fazla sever. Fransızca şiir ve şarkılar ezberler. Şövalye öyküleri okur ve St. George gibi şövalyelerin hayallerini kurar.¹²

Francis'in çocukluk rüyalarını süsleyen St. George dışındaki kahramanı San Rufino'dur. O da üçüncü yüzyılda yaşamış ve Roma İmparatorluğunun zulmüne maruz kalmıştır. Rufino, bütün İtalya'yı dolaşarak çok sayıda insanın Hristiyan olmasını sağlar. Sonunda ise Assisi'ye yerleşir ve oranın ilk piskoposu olur. Misyonerlik faaliyetinde bulunmasından rahatsız olup eylemlerine son vermesini isteyen imparatorun düşmanlığı artar. Assisi'nin valisi, öncelikle ateşle işkence yapılmasını sonrasında da idam edilmesini emreder. Rufino "ne sizden ne de imparatorunuzdan korkmuyorum." der. Bunun üzerine vali, boynuna bir taş bağlattırarak Assisi'nin batısındaki Chiagio nehrine attırır (yaklaşık olarak MS 236-239). Assisi'deki ilk katedral onun anısına onbirinci yüzyılda yapılır ve Rufino, Assisi'nin koruyucu azizi olur.¹³

¹⁰ Murray, *A Mended and Broken Heart*, s.4.

¹¹ Sabatier, *Life of St. Francis of Assisi*, ss.5-6.

¹² Sabatier, *Life of St. Francis of Assisi*, ss.5-6.

¹³ Murray, *A Mended and Broken Heart*, ss.13-14.

Francis'in üçüncü kahramanı baş melek Mikail (Michael)'dir. Vahiy kitabında Mikail'den meleklerin komutanı, lideri olarak söz edilir. Gökyüzünde büyük bir savaş olur. Mikail'in emrindeki melekler Ejderha'ya karşı savaşır. Mikail ve arkadaşlarına güç yetiremeyen ejderha ve beraberindeki melekler gökyüzünden atılırlar.¹⁴ Francis, sonradan çocukluğunun bu kahramanı için özel bir gün tahsis ederek her yıl 29 Eylül'de kutlama yapılmasını emreder.¹⁵

Francis'in hayalini kaplayan bir diğer önemli anlatı, Kral Arthur ve onun Yuvarlak Masa Şövalyeleri'nin efsanesidir. En yakın arkadaşı Leo'ya göre diğerlerinden daha fazla Kral Arthur'un efsanesi onu etkilemiştir. Nitekim daha sonradan en yakın takipçilerinden benim Yuvarlak Masa Şövalyelerim diye söz edecektir.¹⁶ Kral Arthur tarihsel bir şahsiyetten daha çok mitolojik bir kişidir. Nitekim her ne kadar genel olarak onun 5. yy. sonu 6. yy. başlarında yaşamış bir Britanya kralı olduğu söylenirse de ilki 2. yy. yaşamış olan Romalı bir kişi (Lucius Artorius Castus) olan ondan fazla tarihsel şahsiyet için bu ismin kullanıldığı görülmektedir.¹⁷ Bu nedenle de hangisinin gerçek Arthur olduğu konusu araştırmacılar açısından hala bir muammadır ve tarihin Arthur'u hakkında kesin bir şey söylemek çok zor kabul edilmektedir.¹⁸ Yine de tarihçilerin bir kısmı onun tarihte asla var olmadığına inanmaktadırlar.¹⁹

¹⁴ Esinleme 12:7-13.

¹⁵ Murray, *A Mended and Broken Heart*, ss.13-14.

¹⁶ Brother Leo of Assisi, *The Mirror of Perfection to with The Blessed Francis of Assisi*, London: Burns & Oates Ltd. 1920, s.129.

¹⁷ Mike Ashley, *The Mammoth Book of King Arthur*, New York: Carrol & Graf Publishers, 2005, ss.5-6, 282-304.

¹⁸ N. J. Higham, *King Arthur, Myth-Making and History*, London & New York: Routledge, 2002, s.10.

¹⁹ Rodney Castleden, *King Arthur, The Truth Behind the Legend*, New York: Routledge, 2000, s.5.

Bazı araştırmacılara göre Arthur hakkındaki hikâyelerin bir kısmı gerçek olmakla birlikte, bu hikâyeler çok sayıda tarihsel şahsiyete uyarlanmıştır. Onların yaşamları, tarihin puslu örtüsü altında donuk olarak görünmektedir ve sözlü gelenek işin içine girince tarihsel ve efsanevi karakteri birbirine karışarak uzunca bir tarihsel döneme yayılır. Dolayısıyla sorunlardan bir tanesi hikâyelerin çokluğu ve farklılığı kadar Arthur'un bir isim olup olmadığı meselesidir. Arthur, bir isimden ziyade bir unvan olabilir. Bu iddiayı savunanlara göre Britanya kralları için "Büyük Kral" anlamında kullanılan bir sıfat olma ihtimali de vardır. Onlara göre Arthur, Britanya tarihinin bir döneminde yaşamış bir kişidir.²⁰ Efsanevi Arthur karakterinin literatüre girmesinde, gelişmesinde ve uluslararası bir ilgiye mazhar olmasında Geoffrey of Monmouth'un rolü büyüktür. Geoffrey, fantastik ve hayali Arthur'undan Britanya Kralları Tarihinde (History of the Kings of Britain) söz eder.²¹ Yine ondan kısa bir süre sonra Chrétien de Troyes şiirsel anlatımıyla Arthurcu romanların yolunu açar. Ayrıca onikinci yüzyılın sonları ve onüçüncü yüzyılın başlarında Fransa'da de Troyes'in anlattığı Arthur öyküsü daha fazla rağbet görmüştür.²² Francis için Fransızca ve şiir okumalarının çok önemli olduğu ifade edilmişti. Yine onun özellikle Chrétien de Troyes'un Arthur'u ve onun büyük şövalyesi Sir Lancelot'la karısı kraliçe Guinevere arasındaki aşkı anlattığı romantik hikâyesini okuduğu ifade edilmektedir.²³

²⁰ Ashley, *The Mammoth Book of King Arthur*, ss.x-xii.

²¹ Castleden, *King Arthur, The Truth Behind the Legend*, s.1.

²² Ad Putter, "The Twelfth-Century Arthur", *The Cambridge Companion to the Arthurian Legend*, eds. Elizabeth Archbald & Ad Putter, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s.36.

²³ Murray, *A Mended and Broken Heart*, s.15;

Lancelot ve Kraliçe'nin aşkının şiirsel anlatımı için bk. Chrétien de Troyes, *Lancelot, The Knight of the Cart*, tr. Burton Raffel, New Haven & London, Yale University Press, 1997.

Arthur anlatıları 12. yüzyılda başlasa da her yüzyılda o yüzyılın algısı doğrultusunda yeni bir Arthur tipi üretilir. Bu bir taraftan Arthur efsanesinin sürekli yaşamasını sağlarken diğer taraftan farklı çağlardaki insanların kendilerini onunla özdeşleştirmelerine, kahramanlıklarından cesaret almalarına neden olur.²⁴ Öyle ki, Arthur ve adamları kendi toplumlarına bağlılık ve itaatlerini sağlamak ve düşmanlarıyla çarpışmak için karşı konulamaz doğa güçleri olarak/yarı tanrısal varlıklar olarak görüldüler.²⁵

516: Badon savaşında Arthur, efendimiz İsa Mesih'in haçını omuzlarında üç gün üç gece taşıdı ve sonunda Britanya muzaffer oldu.

517: Camlann mücadelesinde, Arthur ve Medraut öldüler [ya da düştüler]²⁶.

Bu üç savaşçı figür ya da zulmün, zalimin karşısında olan, inancını ve aynı zamanda mazlumları savunan, adil, etrafındakiyle (Arthur ve Yuvarlak masası örneğinde olduğu gibi) kardeşane bir ortam oluşturan, insanüstü özelliklerle donatılmış, tek başlarına tüm kötülöklere meydan okuyan ama aynı zamanda Tanrı'ya güvenen üç silahşör, üç şövalye hayallerini süsler:

Bu temalar Francis'in çocukluk devresinde ortaya çıkmıştı. Korkusuz St. George, kendini adayan San Rufino of Assisi ve imanlı ve romantik Lancelot, - ki, hepsi, Ortaçağ şövalyelik tasavvurlarının idealleri olarak gösterilmektedir- Francis'in rüyalarını şekillendirdiler ve ömrünün sonuna kadar onun hayallerini ateşlediler.²⁷

Francis, bir taraftan şövalyelik arzusuyla yanıp tutuşurken diğer taraftan bulunduğu sosyal sınıfın getirdiği

²⁴ Farklı yüzyıllardaki Arthur algısına dair bk. Archbald & Putter (ed.), *The Cambridge Companion to the Arthurian Legend*, ss.21-136.

²⁵ Castleden, *King Arthur, The Truth Behind the Legend*, s.176.

²⁶ Castleden, *King Arthur, The Truth Behind the Legend*, s.1.

²⁷ Murray, *A Mended and Broken Heart*, s.17.

imkânlardan alabildiğine yararlanır. Babası iyi bir ticaret adamıdır ama Francis, daha çok zevk, sefa ve eğlencelerle ilgilenir. Büyük prenslerden birisi olarak kabul edilir. Sık sık partiler düzenler. Para kazanmaktan çok harcamakla ilgilenir, düzenlendikleri eğlencelere genellikle kızlar²⁸da davetlidir. Assisi'nin sokaklarında şarkılar söyleyerek dolaşır. Papa XVI. Benedict 2006 yılında yaptığı bir konuşmada Francis'in gençlik yıllarını ifade ederken onun döneminin "playboy"u olduğunu söyler.²⁸ Bu dönemde dinle hemen hemen hiç ilgisinin olmadığı da ifade edilmektedir. Kimileri onun bu dönemde cömert, eli açık olduğunu söylese de genel kanı onun fazlasıyla müsrif birisi olduğu şeklindedir. Etraftan gelen eleştiriler karşısında annesinin savunma yaparak "Siz benim oğlumu neden düşünüyorsunuz? O, Tanrının lütfuyla, Tanrı'nın oğlu olacaktır." dediği aktarılmaktadır.²⁹

Francis'in gençlik yıllarındaki bu farklı yaşam tarzı nede- niyle onun en erken biyografisini yazanlardan birisi olan Thomas of Celano, 1247'de yazdığı eserini (Second Life/ Remembrances) olarak adlandırır ve ilkinde (1236) Francis'in kendi yazıları, yaşadığı tecrübeler vb şeyler varken ikincisinde özellikle onun gençlik yıllarına ilişkin birincide olmayan şeyleri anlatır. Ona göre Francis gençliğinde küçümseyerek her şeyi

²⁸ Papa, yaptığı konuşmanın son kısmında gençlere dair yapılması gerekenleri anlatırken Francis'in gençlik yıllarından örnek verir. Onun sadece bir çevreci ya da bir pasifist olmadığını aynı zamanda ihtida eden bir kimse olduğunu ve onun "öncelikle bir tür "playboy"" olduğunu söyler. Papanın konuşma metni: "Meeting of His Holiness Benedict XVI With the Priests of the Diocese of Albano, Swiss Hall at the Papal Summer Residence, Castel Gandolfo, Thursday, 31 August 2006" http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20060831_sacerdoti-albano_en.html [10.08.2010].

²⁹ Three Companions (Brother Leo, Brother Rufino ve Brother Angelo), *The Legend of Saint Francis by the Three Companions*, tr. E.G.Salter, London: J.M.Dent & Co. Aldine House, 1904, ss.8-10

reddeden birisidir.³⁰ Bonaventure ise *Major Life* (1263)'de "onun yaşayan insanlar arasında meleksele saflığın bir temsilcisi olduğunu" yazar. Bütün bunlarla birlikte gençlik yıllarına ait anlatılarda tarihçilerin ortak kanısı, onun kaba, seks düşkünü ve zalim birisi olmadığı sadece son derece neşeli, mutlu, etrafındakileri de mutlu eden, pozitif bir insan olduğu ve "partilerin kralı" olarak adlandırıldığıdır.³¹

Gençlik yıllarında eğlencenin yanı sıra yaptığı önemli bir şey de babasının yanında çalışmaktır. Aynı zamanda ticari amaçlarla babasıyla birlikte sık sık Fransa'ya seyahat eder. Bir taraftan da silahlar ve zırhlarla ilgilenmeye, şövalyelik arzusunun canlı tutmaya devam eder. Sonunda Assisi'deki soylulardan birisinin, Walter de Brienne'nin, Apulia'da Almanlara karşı karşı yürüttüğü mücadelede yer almak üzere asker toplandığını öğrenir. Bunun, hayallerini gerçekleştirmek için bir fırsat olduğunu düşünen Francis, Brienne'nin birliğine katıldığı takdirde göstereceği başarılarının karşılığı olarak kont'un kendisini tıpkı Arthur'un şövalyelerini ödüllendirmesi gibi şövalye olarak kutsayacağını hayal ediyordu. Bu umutla orduya katılır. Francis'in savaşa ve kahramanlığa olan ilgisi kadar o dönemde de merhametli bir yönü olduğundan söz edilir. Brienne'nin ordusuna katıldığı esnada, zor durumda kaldığı için techizatını satmak durumunda kalan bir şövalyeyle karşılaşır ve kendi üzerindeki zırh ve silahları hemen şövalyeye verir.³² Bu tema St. George ve ejderha efsanesindeki George'un kıyafetlerini bir yolda karşılaştığı birine bağışladığı sahneyi hatırlatmaktadır.

³⁰ Thomas'ın Birinci ve İkinci Hayat kitapları için Bk. Thomas of Celano, *The Lives of Saint Francis of Assisi*, tr. A.G. Ferrers Howell, London: Methuen & Co., 1908.

³¹ Murray, *A Mended and Broken Heart*, s.22.

³² House, *Francis of Assisi, A Revolutionary Life*, ss.47-49.

Mistik Hayatın Başlangıcı: Vizyonlar

Her ne kadar normal bir eğitim almış olsa da gençlik yıllarında mistik bir eğitim ya da bir manastır eğitiminde geçmemiş olmasına karşın onun gençlik yıllarındakine ters bir yaşam tarzını seçmesi gördüğü bir takım vizyonlar vasıtasıyla olur. Pek çok mistikte görüldüğü üzere hayatının hemen hemen bütün aşamaları tanrısal rehberlik doğrultusunda şekillenirken, önemli kararları da tamamen tanrısal işaret ve yönlendirmelerle gerçekleşir. Mesih sürekli onu yönlendiren, uyaran, yol gösteren bir rehber olarak takdim edilir.

Francis'in Mesih'le ilk karşılaşması ya da ilk vizyonu Birrenne'nin ordusuyla yaptığı yolculukta gerçekleşir. Assisi'nin yaklaşık 50 km güneyinde olan Spoleto'da konakladıkları esnada rahatsızlanır. Sıtma ya da benzeri bir hastalığa yakalandığı ifade edilmektedir. Hasta bir halde uyumaktayken uykusunun ortalarında bir ses duyar. Ses ona: "Efendinin mi yoksa hizmetçinin mi en iyi ödül olduğu konusunda ne düşünüyorsun? Ne düşünüyorsun? Senin için, kim, daha iyi bir ödüldür? Efendi mi yoksa Hizmetçi mi?" Francis, "Efendi (Rab)" diye cevap verir. Bunun üzerine gaip gelen ses: "O halde hizmetçi için Efendini (Rabbini) niçin terk ediyorsun?" diye sorar. Bu soruyla biraz daha irkilen Francis, "Rab, benden ne yapmamı istiyorsun?" der. Cevap nettir: "Evine dön ve seninle konuşulacak [sana daha sonra yapman gerekenler bildirilecek.] Senin rüyanda gördüğün askerler ve saraylar senin şövalyeliğin için değil. Onlar diğerleri içindir. Senin prensliğin çok farklı olacaktır." Francis, o sözü edilen hizmetçinin ya da diğer bir ifadeyle şövalye unvanını alabilmek için Kral Arthur'la özdeşleştirdiği Kont Walter (Gautier) of Brienne olduğunu fark eder.³³ Kendisiyle konuşanın Tanrı olduğuna kanaat

³³ Savaşa katılması esnasında Walter of Brienne, onu altının önünde diz çöktürür ve cesur imanlı bir şövalye olması için Tanrı'nın, Saint George'un ve Saint Michael'in ismiyle onu kutsar. Francis'de Gautier'e "Ruhum Tan-

getiren Francis, Spoleto'dan ayrılır (MS 1205). Thomas of Celano Francis'in bu vizyonda yaşadıklarını, Pavlus'un Şam vizyonuna benzetir ve onun Saul iken Pavlus olmasını ve sonrasında onun yeryüzüne imanı yaymak için gitmesini Francis'in ölümcül silahları bırakıp ruhsal alana dönmesiyle karşılaştırır.³⁴

Aslında bu ilk vizyonu değildir. Fakat Francis ilk vizyonun kendisine özel bir tanrısal uyarı olduğunu fark etmez. Mesih vizyon esnasında Francis'e "Senin rüyada gördüğün askerler ve saraylar senin şövalyeliğin için değil." derken o ilk vizyona işaret etmektedir. Spoleto vizyonunun kısa bir süre öncesinde bir rüya görür fakat o ilk rüyayı bir eve dönüş emri olarak algılamaz. Bu tanrısal ilk rüyada, güzel bir yerde çeşitli savaş ekipmanları (eyersiz atlar, askerler, kalkanlar vb.) ve güzeller güzeli bir gelin görür. Lakin zihni tamamen savaş ve şövalyelik arzusuyla dolu olduğu için bu rüyayı, Apulia'da kendi ordularının savaşı kazanacağı şeklinde yorumlar.³⁵

Eve dönüş kararı her ne kadar onun şövalyelik yolundaki önemli bir dönüm noktası olsa,^{ve} Arthur'un şövalyeleri gibi bir şövalye olmak yerine Tanrı'nın hizmetkârı olma yolunda geçirdiği bir dönüşüm ve ilk sarsıntı olsa da bunun öncesinde de savaşa iştirak eder. Şövalyelerin macera dolu hayatlarına duyduğu sempati onu yirmi yaşında iken Assisi ile Perugia arasındaki savaşa iştirak etmesine neden olur. Kahramanlık beklentisiyle başlayan bu savaş, Perugia'daki kötü bir esaret hayatıyla devam eder (1202-1203). Yaklaşık bir yıl kadar tutuklu kalan Francis, babasının fidyasını ödemesiyle özgürlüğüne kavuşur ve Assisi'ye dönerken esaretin bedeninde bıraktığı izleri de getirir. Pek çok mahkûm gibi o da muhtemelen tüber-

rı'ya, hayatım krala ve kalbim de lady (kraliçe)'ye adanmıştır." diye karşılık verir. Bk. Murray, *A Mended and Broken Heart*, s.33.

³⁴ Celano, *The Second of Life of St. Francis*, I,ii,6, s.149.

³⁵ Celano, *The Second of Life of St. Francis*, I,ii, 6, s.148.

küloza yakalanmıştır. Sonraki hayatı boyunca orada kapıldığı hastalıktan çektiği acı ve sıkıntıları anlatacaktır. Zindan hayatı esnasında hastalık nöbetleri atlattığı ve bazı ruhsal problemler ~~de~~ yaşadığı da ifade edilmektedir.³⁶ Zindan hayatı her ne kadar tam olmasa da, onun kısmen de ¹⁹⁵³tefekkür yapmasına yardımcı olur ve ilk kez gönlünde barış ve adalet duyguları öne çıkmaya başlar. Lakin zindandan kurtulduktan kısa bir süre sonra yeni bir savaşa katılması hala içindeki şövalyelik duygusunun daha güçlü olduğunu göstermektedir.

Onun zindan hayatı sonrasındaki tekrar savaşa katılana kadar geçen iki yılının kalp kırıklıklarıyla dolu olduğunu ifade eden Murray'a göre gizemlerle örtülü olan Francis için bu dönem önemlidir. Zira öncelikle onun savaş, zindan, esaret ve hastalık tecrübeleri onun üzerinde olgunlaştırıcı bir etki yapmış ve onu çeliğin soğuk suda sertleştirilerek kalitesinin artırılması gibi daha dayanıklı hale getirmiştir. İkincisi ise, bu olgunlaştırıcı tecrübe onun ailesini terk etmesine, değişim geçirerek, seküler hayattan dini bir hayata doğru yönelmesine bir anlamda ihtida olmasına, İncillerde gösterilen İsa'nın öğretisini yeniden yorumlaması³⁷ ve fakirliğe değer vermesine vesile olacaktır. Kısacası onun sonraki dönemde yaşayacağı değişimlerin bu dönemdeki tecrübeleriyle ilişkili olduğu düşünülmektedir.³⁷

Spoletto'da rüyasında onunla konuşan ses mi gerçekte onu kendisine geri getirdi? Yoksa kısa bir süre önce Perugia zindanındaki hastalıkları mı? Ya da çağrısına uyarak sefere katıldığı Walter of Brienne'in ölümü mü? Kimilerine göre Francis'in geri dönüş kararını almasını sağlayan faktör rüyası değildi. Onlara göre Francis zaten, 1191'den itibaren Brienne Kontu olan ve Taranto Prensi, Apuligia Dükü, Sicilya Kralı unvanlarının da sahibi olan Walter III of Brienne'nin 14 Haziran

³⁶ House, *Francis of Assisi, A Revolutionary Life*, ss.41-47.

³⁷ Murray, *A Mended and Broken Heart*, s.31.

1205'de Apulia'da yaralanarak ölmesi üzerine dönüş kararı almıştı.³⁸ Ama şu da var ki sonraki hayatında sadece bir savaş kaçağı olmaktan çok farklı bir yaşam tarzı benimsemesi ve şövalyeliği Tanrı hizmetkârlığı olarak yorumlaması onun rüyadan etkilendiğini ya da savaş sırasında yaşadığı, tecrübe ettiği problemlerin onun tefekkür etmesine yol açtığını göstermektedir.

Asketizm

Francis, Assisi'ye döndükten sonra yavaş yavaş hayatını da değiştirmeye başlar. Beklenmedik dönüşü ne ailesi ne de şehir halkı tarafından hoş karşılanmadığı için bir savaş kaçağı muamelesi görecektir ve adeta bütün şehir onun için bir tür açık cezaevi haline gelecektir. Ailesi de onurları açısından kötü bir durumla karşı karşıya kalacaktır. Lakin o, geri döndükten sonra daha çok içine kapanır adeta etrafına karşı duyarsızlaşır. İş ya da eğlenceyle pek ilgilenmez buna karşın ilgilendiği en önemli şey fakirler ve onlara yardım etmektir. Toplumun rahatsız edici baskısı karşısında ise onlardan uzak durmaya çaba sarfeder.³⁹ Ama bazen de eski arkadaşlarıyla bir araya gelir. Örneğin bir akşam arkadaşları, geçmişte olduğu gibi masraflarını onun üstleneceği bir eğlence düzenlemek isterler. Aralarına iştirak eder ama eski neşesi yoktur. Arkadaşları şarkı söyleyip eğlenirken, ~~ona~~ yalnız ve düşünceli ya bir kenarda durur ya da onların peşinden sessizce gider. Bu durumdan rahatsız olan arkadaşları, sorunun ne olduğunu anlamaya çalışırlar ve onun bir kadın, bir eş arzuladığını düşünürler. Evlenmeyi mi düşündüğü sorulduğunda: "Haklısınız. En soylu, en sağlıklı ve daha önce hiç görmediğiniz kadar güzel bir eş almayı düşünüyorum." ⁴⁰ der. Başka bir ifadeyle "Daha önce hiç görmediğiniz kadar soylu ve güzel bir gelin alacağım ve o akıl ve

³⁸ House, *Francis of Assisi, A Revolutionary Life*, s.50.

³⁹ Sabatier, *Life of St. Francis of Assisi*, s.20.

⁴⁰ Three Companions, *The Legend of Saint Francis*, s.18.

güzellikte herkesi geçecek.”⁴¹ üç yol arkadaşına göre aslında Francis bunları söylerken kendiliğinden konuşmamaktadır. Ona bu sözleri söyleten Tanrı’dır. O, Tanrı’nın kendisine ilham ettiği sözleri söylemektedir. Gelinle kastettiği de bir kadın değil kendi fakirliğinde diğerlerinden daha zengin, daha soylu ve daha güzel olan “hakiki din”dir.⁴² O ana kadar görülmemiş derece⁴³ güzel gelin metaforuyla Francis’in neyi kastettiği konusunda sonraki zamanlarda mistik düşüncesinin önemli bir ayağını oluşturacak olan “Fakirlik”i kastettiği de ifade edilmektedir. Nitekim fakirlikten bir sevgili olarak “Lady Poverty” (Sevgili/Bayan Fakirlik) şeklinde söz edecektir.

Şövalye olma arzusuyla yanıp tutuşan⁴⁴ bu uğurda önüne çıkan fırsatları değerlendirmeye çalışan birisi neden birdenbire dinle ilgilenmeye başlar? Sonraki hayatına taban tabana zıt gençlik yıllarına dair anlatılar onun bir aziz olarak yüceltilmesi ve dönüşümünün ne kadar büyük bir şey olduğu ve tıpkı Pavlus örneğinde olduğu gibi kendi dahil olmadan tamamen tanrısal bir uyarıyla dine döndüğünü göstermek için mi konfigüre edilmişti? Doğrusu bu soruya net cevap vermek pek mümkün görünmüyor. Ama birçok Hıristiyan mistik hatta Buda gibi farklı dinlere mensup bazı önderlerin hayatlarında benzer, hızlı ve ani değişimlerden söz edildiği de bilinmektedir. Pavlus, İsa’ya iman edenlere düşman iken Şam yolunda birden önüne çıkan Mesih’in sözleriyle kendine gelir ve o andan itibaren bütün ömrünü göksel İsa-Masih’i anlatmaya adar. Yine Buda, zevk, sefa içinde eğlence âlemlerinde yaşayan bir prensken birden dışarıda gördüğü dünyayı sorgulamaya başlar ve yeni bir öğreti geliştirir. Francis⁴⁵ de eğlence âlemlerinin kralıyken birden “fakirlerin ve imanın kralı” olur.

Her ne kadar yukarıda işaret ettiğimiz iki rüyanın, özellikle ikinci rüyanın ve “evine dön” emrinin onun dönüşümünü

⁴¹ Celano, *The First Life of St. Francis*, I:iii,7, s.9.

⁴² Three Companions, *The Legend of Saint Francis*, s.18.

başlattığı söylene^{de} bunun dışında bir diğer önemli nokta da aynı dönemde onun toplumdan uzaklaşma davranışını adeta bir ritüel haline getirmesidir. Düzenli olarak Subasio⁴³ Dağına gittiği ve buradaki mağaralarda dua ettiği, zaman zaman ismi meçhul bir kişiyle görüştüğü, onunla bazı paylaşımlarda bulunduğu, yardım ve destek gördüğü ifade edilmektedir. Büyük ve çok değerli bir hazine bulmuş olan Francis, Thomas of Celano'ya göre, bu gizemli arkadaşını herkesten daha çok sevmiştir. İkisi arasında karşılıklı ve samimi bir sevgi söz konusudur ve Francis, bu arkadaşına içsel çatışmalarını, içinde yaşadığı fırtınayı aktarmıştır. Ruh ve bedeni arasında yaşadığı içsel savaş sürecinde arkadaşı da onunla birlikte⁴⁴.

Sonraki zamanlarda Francis'in Subasio dağına sıklıkla gittiği buradaki özel bir mağarada gizemli arkadaşıyla "hazine" hakkında konuştuğu, onunla gizemli şeyler konuştuğu fakat mağarada ne konuştuğunu tam olarak açıklamadığı, fakat her defasında yeni bir ruhla dışarı çıktığı, o mağarada iken arkadaşlarının dışarıda onu beklediği ifade edilmektedir. Bu meçhul arkadaşın mistik yolculuğunda en önemli yol arkadaşı olacak olan Clare of Assisi olabileceği iddia edilmektedir.⁴⁵ Ancak biyografi yazarlarının çoğuna göre Clare'nin Francis'le karşılaşmaları daha sonraki tarihlerde gerçekleşecektir.

Diğer mistiklerde olduğu gibi, daha önceki Hristiyan mistiklerde de, örneğin mısır çöllerinde inzivaya çekilen Antoni örneğinde olduğu gibi Francis'in de mağaradaki inziva ve

⁴³ Mount Subasio, eteklerinde Assisi ve Spello'nun kurulu olduğu 1290 m. yükseliğinde, İtalya'nın ortalarındaki büyük bir dağdır. Francis bu dağda çok zaman geçirdiği için bugün Hac mekanlarından birisi olarak kabul edilmektedir. Clare'nin bir dönem içinde yaşadığı tövbekarlar evi, *Saint Angelo in Panza*'da bu dağ üzerindedir.

⁴⁴ Thomas of Celano, *The Life of St. Clare*, tr. Paschal Robinson, Philadelphia: Dolphin Press, 1910, ss.10-13; Celano, *The First Life of St. Francis*, I:viii,18-19, ss.19-20; II:x,116, s.117.

⁴⁵ Bk. Murray, *A Mended and Broken Heart*, ss.35-38.

tefekkür dönemlerinde şeytanla olan mücadelesinden söz edilir. Öyle ki şeytan, o gizli mağarasına dua için çekildiği her anda devreye girerek onu yolundan ve yaptığı işten vazgeçirmeye çalışır. Bir defasında inzivada dua ettiği esnada şeytan ona sanki şehrin yerlisi gibi tam bir kadın gösterir. Bu görüntü karşısında bocalar ancak bu esnada Tanrı'nın manevi olarak içeriden ona seslendiği rivayet edilir. İsmiyle hitabın ardından Tanrı ona: "Francis, ruh için, ruhsal şeyler için bedensel olarak sevdiğin şeyleri takas et. Şayet Beni kabul edersen, tatlı şeylerin yerine acıyı tercih eder ve kendini hor görür, nefsinin alçaltırsan, sana sözünü ettiğim lezzetli şeyler farklı görünecektir." der.⁴⁶

Asketik Yolculuktaki Yol Arkadaşı: Assisili Clare

Murray'a göre Francis'in bu inziva dönemi ve görüştüğü meçhul kişiler ve özellikle bir tanesiyle, kız arkadaşıyla olan ilişkisi bir gizem oluşturmaktadır. Ona göre şayet Francis, ilk dönem biyografi yazarlarının iddia ettiği gibi dine ve fakirliğe aşık olmuşsa neden iddialarını ve değişim kararını halka açıklamak, kendi adına davette bulunmak için iki yıl beklemiştir? Ölümünden 20 yıl öncesi 1206 yılı onun ihtida ettiği tarih olarak verilir. Murray'a göre bu tarih, mağaralardaki dua ve ibadetleriyle kız arkadaşıyla görüşmesinden iki yıl sonraki bir tarihe işaret eder. Francis'in son derece cevval, anında kararını açıklayan, düşündüğünü derhal eyleme aktaran bir kişi olduğuna işaret eden Murray, orduyla ilgili gördüğü rüyasını hemen aktarmasını, ailesini reddederkenki tavrını, "kilisemi tamir et" diyen Tanrının emrini aldığı anda anında tamire başladığını örnek göstererek kendisini hayattan soyutlamayacağını söyler.⁴⁷

⁴⁶ Celano, *The Second Life of St. Francis*, I:v,9, s.152.

⁴⁷ Murray, *A Mended and Broken Heart*, ss.37-38.

Ölümünden kısa bir süre önce yazdırttığı *Testament* (Ahit/Vasiyetnamesi)'inde o dönemi şöyle aktarır:

Tanrı, bana, Francis kardeşe, tövbe hayatına başlamam için ilham etti. Ben günahkârken, cüzzamlıların görüntüsü aşırı derecede midemi bulandırıyor. Fakat sonra Rab, bana onlarla arkadaşlık yapma konusunda liderlik yaptı ve ben onlara merhamet etmeye başladım. Önceleri onlarla karşılaştığımda midemi bulandıran şey, benim için manevi bir kaynak ve fiziksel teselli vesilesi oldu. Bundan sonra, çok az bekledim ve dünyayı terk ettim.⁴⁸

Francis'in bizzat kendi anlatılarındaki "hala günah içindeydim" ve "dünyayı terk ettim" ifadesine yoğunlaşan Murray, onun bu süre zarfında kesinlikle önceki yaşamından farklı bir yöne girdiği, içsel yaşamında bazı değişimler olduğu konusunda ilk dönem biyografi yazarlarıyla hem fikirdir. Lakin ona göre burada önemli olan bir noktada "aşk"tır. Mağarada ne kadar süre kaldığı, kız arkadaşıyla ilişkisinin boyutu yeterince irdelenmemiştir. Şayet iddia edildiği gibi kız arkadaşı bir din ya da fakirlik metaforuysa *Testament*'inde neden aksi şeyler söylüyor? Murray'a göre, şehirden uzaklaşmalardaki aşk sorunu tam olarak çözümlenmeden geçirtilmektedir. Mağaralarda kendisine yardım eden bu meçhul arkadaşıyla uzun vakitler geçirdiği, Francis'in içsel savaşımı sırasında onun dışarıda beklediği ve mücadelesinde yardımcı olduğu anlatılır. Şayet kadın ve eğlence düşkünlüğü artık onun uzaklaştığı şeylerse mağaradaki içsel savaşımı sırasında onu sarmalayan, acı çektiren, günaha teşvik eden şey neydi? Yoksa dini eğilimleri artmasına rağmen, aynı zamanda Francis, kız arkadaşı tarafından baştan çıkarıldığını mı hissediyordu? Bu yüzden de kendisine sorulduğunda o (kız) çok zengin, soylu, güzel ve

⁴⁸ Francis of Assisi, "Testament", *Omnibus*, s.67; Jacques Le Goff, *Saint Francis of Assisi*, tr. Christine Rhone, London & New York: Routledge, 2004, s.29.

erdemli diye cevap veriyordu? Bütün bu gizemli süreç ise ona göre, bizi Clare of Assisi'ye getirmektedir.⁴⁹

Gerçekten de Clare ile aralarında yadsınamaz gizemli bir bağ vardır. Bu bağ belli bir dönemle sınırlı kalmaz ölene kadar da devam eder. Bu bağ o kadar güçlüdür ki farklı düşüneneler bile sanki Clare'nin Francis'e olan aşkıdan söz etmekten geri durmazlar.⁵⁰ Murray'a göre öncelikle Clare, Francis'in hayatındaki birincil güçtür. Francis'i gerçek anlamda tanımak için Clare'yi tanımak gerekir. İkinci olarak da onların ilişkileri ruhsal dönüşümleri öncesinde başlamış ve bir anlamda ruhsal dönüşümü birlikte gerçekleştirmişlerdir.⁵¹

Celano, Francis ve Clare'nin birbirlerini defalarca ziyaret ettiklerini, bu görüşmelerin gizlice gerçekleştirildiği, umumi yerlerde görüşmediklerini, gizlice bir araya geldiklerini, insanların onların görüşmelerinden tam olarak haberdar olmamaları nedeniyle dedikodu da yapamadıklarını, Clare'nin baba evinden gizlice çıkıp görüşme yerlerine gittiğini aktarır.⁵² Bu ise ikisinin de birbirleri için aynı oranda önemli olduğunu göstermektedir. Nitekim Celano, Clare'nin, kendisini tamıyla Francis'in rehberliğine bıraktığını ve Tanrı'dan sonra adımlarının idarecisi kıldığını ifade eder.⁵³ Poor Clare Grubundaki bir rahibe olan Chiara Anastasia, Clare'nin Francis'e olan aşkı, sevgisi hakkında şöyle söyler: "O, Tanrı'dan sonra Clare'nin ruhsal yolculuğunda en fazla yardım eden kişidir. Clare, kendisi için onun önemini anlatmak amacıyla çok güçlü ifadeler kullanır. Francis, onun hayatında bir moderatördü." San Damiano'daki keşişlerden birisi olan Loek Bosch, "Francis'siz bir Clare, tasavvur edemezsiniz ve Clare'siz da bir Fran-

⁴⁹ Murray, *A Mended and Broken Heart*, ss.39-41.

⁵⁰ House, *Francis of Assisi*, s.131.

⁵¹ Murray, *A Mended and Broken Heart*, s.41.

⁵² Celano, *The Life of St. Clare*, ss.10-11.

⁵³ Celano, *The Life of St. Clare*, ss.11-12.

cis tahayyül edemezsiniz.” derken Ortaçağ hac araştırmacısı ve yazar Angela Maria Seracchioli, “Francis, Clare dışında herkesten şüphe ederdi. Clare, Francis’le ruhta evlenmişti.” ifadesini kullanır.⁵⁴ Aslında mistiklerin pek çoğunda mistik yolculukları esnasında onlara yardımcı olan, yol arkadaşlığı yapan bir kişiden söz etmek mümkündür. Örneğin mani ruh ikizim adını verdiği gizemli bir varlıktan söz ederken, Mevlana için Şemsi Tebrizi tasavvufi yolculuğundaki en önemli arkadaş, dostudur.

Flinders’e göre Clare’nın öyküsü daima Francis’le birlikte anlatılmıştır. Bu ise sanki onsuz hiç var olmamış gibi bir tablo ortaya çıkarır. Clare da Francis için aynı oranda etkilidir ve onun hayatında, öğreti ve vaazlarında bir dayanak noktasıdır. Ancak o, Francis’in hayatına girdiği andan itibaren karşı konulmaz bir şekilde romantik olaylar zinciri başlar. Lakin yine de o Francis ve Clare’nin Romeo ve Juliet aşkı ya da Leyla ve Mecnun aşkı gibi normal bir aşk yaşadıklarını kabul etmek istemez. Bununla birlikte o da onların hikâyelerindeki destansı aşk unsurlarının sadece yüzeysel bir şey olmadığını, onların tam olarak dünyevi ve ilahi aşk arasındaki gerilimi muazzam bir şekilde yaşadıklarını ve bunu da hissettirdiklerini⁵⁵ ifade etmekten de geri durmaz.

Clare’dan söz eden kaynaklar genellikle onun öyküsünden Francis’e katıldığı andan itibaren söz etmeye başladılar. 1194’de Assisi’de doğduğu kabul edilen Clare, soylu ve zengin bir aileye mensuptur. Ailesinin ona kalacak olan toprakları vardır. Ailesinin kızlarının iyi bir evlilik yapmasını arzu ettikleri bir dönemde Clare, 1212’de Paskalya öncesi son Pazar günü yapılan “Palm Sunday” festivali esnasında, 18 yaşında olan Clare’nin gizilice evinden ayrılarak S. Maria degli Angeli

⁵⁴ Murray, *A Mended and Broken Heart*, ss.41-42.

⁵⁵ Carol Lee Flinders, *Enduring Grace, Living Portraits of Seven Women Mystics*, New York: Harper San Francisco (Harper Collins Publishers),1993, s.17.

kilisesinde Francis'e katılır.⁵⁶ Böylelikle kendisini Tanrıya adanmış olur. Fakat yaptığı hareket büyük oranda Francis'inkiyle aynıdır. O da ailesinin zenginliğini ve sosyal statüsünü bir kenara bırakmış ve fakir bir münzevi olmayı seçmiştir. Clare için bu nihai karardır ama onun öncesinde Francis'i defalarca dinlemiştir. Sadece o geceki vaaz onun için daha özeldir.⁵⁷

Clare'nın hayatı gizemlerle doludur ve bilinmeyenler bilenler^{den} fazladır.⁵⁸ Resmi Katolik söylem, onların ilişkilerini genellikle sıra dışı bir şekilde baba kız ilişkisi gibi sunar. Bunun için de özellikle yaş farkı ısrarla vurgulanır. Francis, 1182 (ya da 1181)'de doğar Clare'nın doğumu ise tam olarak bilinmemekle birlikte 1194 olarak (bazı kaynaklarda 1192 ve 1193)⁵⁹ olarak kabul edilir. Clare 1255'te azizler listesine dâhil edilir. Fakat bu süreçte (canonization)⁶⁰ bile hayatı arşivlerde detaylı olarak yer almaz. Sanki bir karartma uygulanmış gibidir, bu da araştırmacıların farklı spekülasyonlar geliştirmelerine neden olur. Yaş farkının önemli bir sorun olmadığını söyleyen Murray'a göre ortaçağ Avrupa'sında soylu kadınlar 13 – 14 yaşlarında evlilik için hazır kabul edilirdi ve çoğunlukla erkek kadından daha yaşlı olurdu. Dolayısıyla Francis'le ilk karşılaşmalarında evlilik hazırlığında olan, gönül ilişkisine girebilecek bir çağdadır.⁶¹ Ayrıca Francis, Papa'nın bile o bir "play-boy"du diyerek vakiya işaret ettiği kadarıyla Assisi'de kadın-

⁵⁶ Joan Mueller, *The Privilege of Poverty, Clare of Assisi, Agnes of Prague, and the Struggle for a Franciscan Rule of Women*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006, ss.1-2.

⁵⁷ Mueller, *The Privilege of Poverty*, s.7.

⁵⁸ Flinders, *Enduring Grace*, s.41.

⁵⁹ Bk. Ernest Gilliat-Smith, *Saint Clare of Assisi: Her Life and Legislation*, London & Toronto: J.M. Dent & Sons, Ltd. 1914, ss.13-14.

⁶⁰ Kanonizasyon süreciyle ilgili olarak bk. Joan Mueller, *A Companion to Clare of Assisi, Life, Writings, and Spirituality*, Leiden & Boston: Brill, 2010, ss.18-22.

⁶¹ Murray, *A Mended and Broken Heart*, s.42.

lar arasında meşhur birisidir. Clare ise soylu, asil, zengin ve fazlasıyla güzeldir. Bu yüzden birbirlerinden dinsel yaşamları öncesinde haberdar olmamaları imkânsız gözükmektedir. Kaldı ki o tarihlerde Assisi ne kadar büyük olabilir?

Clare'nın hayatından söz eden tarihsel menkıbe yazarları (hagiorapher) 1206'lı yıllarda ikisi arasında bir ilişkinin varlığından ve Francis'in dini uyanışında oynadığı rolden çok açık olmasa da söz ederler. Sessiz ağırbaşlı, soyluluğuna rağmen alçakgönüllü, fakirlere yardım etmekten hoşlanan birisi olarak anlatılan Clare, ailesinden aldığı yiyecekleri fakirlere ve cüz-zamlılara dağıtır. Clare'nın da Francis'e katılmadan önce tevbe davranışı içerisine girdiği ifade edilmektedir. Soyluluğun bir göstergesi olan ipek elbiseler ve narin çamaşırların altına tevbenin bir işareti olarak sert, kaba dokunmuş ve giyildiğinde vücutta iz bırakan, acı veren kıllı kıyafetler giyerdi. Niyeti Mesih'in çektiği acıları sürekli aklında tutabilmek ve Tanrı'ya olan bağlılığını göstermektir. Clare, aynı zamanda çakıl taşları üzerinde dua ediyor ve sıklıkla oruç tutuyordu. Kızkardeşi Beatrice Clare'nın kendi mirasının tamamını sattığını ve fakirlere parasını dağıttığını söyler. Kaynaklar bu dönem boyunca Francis'in dinsel yaşamının ilk evresinde harap durumdaki kiliseleri onarmaya niyetlediğini doğrularlar. Clare, ona Portincula'daki bir kilisenin onarımı için para verir.⁶²

Dünyevi aşktan ilahi aşka doğru mu yürüdüler bu soruya çok net cevap vermek eldeki verilerle mümkün görünmüyor. Ancak Francis'in değişim geçirdiği yıllarda Clare'nın da benzer tevbe davranışları sergilediği görülmektedir. Bu ise, birlikte değişim yaşadıkları, birbirlerini etkilediklerini göstermektedir.⁶³ Fakat öncelikle ilk dönemlerde Clare'nın Francis'i etki-

⁶² Murray, *A Mended and Broken Heart*, s.45.

⁶³ Birbirlerini etkileme süreçlerine ve romantizmin varlığına ilişkin olarak bk. Father Cuthbert, *The Romanticism of St. Francis and Other Studies in the*

leme ihtimali, ilk kaynaklarda özellikle Thomas of Celano'nun, gizlice görüşürlerdi şeklinde anlattıklarından da anlaşılmaktadır. Bu durum bazı kaynaklarda "Clare, kalbini Francis'e verdi ve o da onu Tanrıya vakfetti." denilerek Francis baskın taraf olarak gösterilmektedir. Sonraki süreçte Clare'nın Francis'e tabi olması bunu doğrular tarzdadır.⁶⁴ Yine de bu etkileşim mistik bir yola birlikte girişlerini sağlamıştır. Dolayısıyla Clare'nın Francis'in hayatında oynadığı rol ihtida süreciyle sınırlı değildir. Ailesini terk edip Francis'in yanına geldiği andan itibaren kadın hareketinin önemli bir lideri olmuştur.

Bir müddet bir Benedikten manastırı olan San Paolo de Abadesse'de kalan Clare, kısa bir müddette St. Angelo in Panza'da tövbecar kadınların arasında kalır. Francis'in San Damiano'yu onarması esnasında ona yardımcı olur ve kilisenin yanına kadınların kalacakları bir manastır yapılır. Bu, Fakir Bayanlar Tarikatının (Order of Poor Ladies / "Sisters") başlangıcı olarak kabul edilir. Böylelikle Fransiskanların ikinci kolu kurulmuş olur. 1253'te vefat edene kadar Clare, ortaçağın en önemli mistik kadın hareketinin de lideri olur. 1263'ten itibaren de hareket St. Clare'nın Tarikatı (Order of St. Clare) adıyla anılmaya başlanır.⁶⁵ Clare Francis'in vefatına kadar daima onun en yakınında olur. En çok güvendiği kişi de Clare olması Francis için çok özel bir anlam ifade ettiğinin işareti olsa gerektir.

Clare da Francis gibi fazlaca bir eser bırakmaz. Çok az sayıda yazdığı eser bulunmaktadır ki bunların bir kısmını iki kişiye yazılmış mektuplar oluşturmaktadır. Clare için son derece önemli bir arkadaş olan St. Agnes of Prague'ye yazdığı dört mektup ve Ermentrude of Bruges'e yazdığı bir mektup

Genius of the Franciscans, New York: Longmans, Green and Co., 1915, ss.83-89.

⁶⁴ Cuthbert, *The Romantism of St. Francis* s.90.

⁶⁵ Detaylar için bk. Mueller, *A Companion to Clare of Assisi*, ss.35-64.

bunlar arasındadır. Bunların dışında tarikattaki kadınların nasıl davranmaları gerektiğini anlattığı bir Âdâb/Usûl (Rule) risalesi yer almaktadır.⁶⁶

Pişmanlık Ritüelleri ve Tövbekârlar Hareketi (The Penitential Order)

Francis'in şövalyelik arzusu, savaş alanından geri kaçışı sonrasında ölür. Ya da diğer bir ifadeyle kademeli bir şekilde muhteva değiştirir. Kralın şövalyesi olmak yerine Göklerin Kralının Şövalyesi olmayı tercih eder ve şövalye dilini kullanır. 1205'ir sonlarında mağaralara inzivaya çekilen Francis'in iç huzursuzluğu yaşadığından söz etmiştik. Bu iç huzursuzluğunun bir nedeni savaş alanında hissettikleri ve rüyaları iken diğer bir nedeni de kendisiyle kavgasını tahrik ettiği söylenen ama mahiyeti yukarıda da tartıştığımız üzere tam olarak çözülemeyen aşk sorunu olabilir. Lakin Francis, bu içsel huzursuzluktan kendisini dine adayarak kurtulur. Her ne kadar bu adanma süreci mucizevi bir şekilde olmuş gibi ifade edilmeye çalışılsa da dini hayat ona tanrısal bir tezahür (epiphany) olarak gelmez. Mağaralar ve asketik yaşantı onun ruhsal dünyasını düzene sokmasına neden olur. İleride ele alınacağı üzere bu dönemde doğa üzerine yaptığı gözlemler onun bir doğa mistisizmi geliştirmesine kapı aralayacaktır. Kendisini insanlardan daha fazla doğaya yakın hissettiği bu dönem boyunca orman, ağaçlar, otlar, taşlar, tarla kuşu onun fiziksel yaratılış gizemini ruhsal yeniden yaratılışının bir yansıması olarak anlamaya başlamasında etkili olur. Ancak o dönem sadece gözlem yaptığı değil tefekkür^{de} de bulunduğu, kendi geçmişin ve toplumunu sorguladığı dönemdir ve bu dönemde onun etkileyen, bireysel ve toplumsal sorgulamalarına yön veren bir

⁶⁶ Regis J. Armstrong (ed.), *Francis and Clare, The Complete Works*, New Jersey Paulist Press, 1982, ss.189-232.

hareket olarak Tövbekârlar Hareketi (*Ordo Poenitentium* / The Penitential Order) karşımıza çıkar.⁶⁷

Penitential hareket ortaçağda oldukça popüler olan bir halk hareketidir. Kilisenin tövbesel öğretileri⁶⁸ ve evanjelik yaklaşımların bir yansımasıyla özgürce tercih edilmiş olan tövbe pratiklerinin arasında bir yerde dururlar. Zaman içerisinde manastır hayatına yönelenler (oblates), inzivaya çekilenler (hermits – recluses) ve hac yolculuğuna çıkanlar gibi tövbe-kârların çeşitli kategorileri ortaya çıkmıştır. Francis de tövbesel hayata özel bir ilgi gösterir. Tövbekârlar hareketi manastır ve inzivaya dönük yapılarda da bir kısım reformlar gerçekleştirmiştir. Tövbekârlar hareketiyle ya da tövbesel ritlerle ilgili olarak pek çok mistiğin isminden söz edilir. Ortaçağdaki en önemli isimler olarak St. Romuald (951-1025/27), St. Peter Damiani (1007-1072), (985/995-1073), St. Bernard of Clairvaux (1091-1153) sayılabilir.

St. Romuald, 11. yy.daki Asketizmin Rönesansındaki en önemli isimdir. Benedict topluluğunun bir bölümü olarak ortaya çıkan Camaldolese hareketinin kurucusudur. Romuald'un liderliğini yaptığı Camaldolese hareketi, öncelikle geleneksel manastır hayatında bir yenilenme ve reform gerçekleştirir, inziva yaşamıyla (hermit) toplumsal yaşamı ya da manastırda tarikata bağlı olarak bir arada yaşamayı (cenobium) birleştirir. Pek çok reformist gibi Romuald da aristokrat bir aileden gelir. O dönemdeki pek çok soylu gibi o da zevk ve eğlence içinde bir yaşam sürmektedir. Yirmili yaşlarında bir düelloda bir adamı öldürür. Bu olaydan fazlasıyla etkilenir ve pişmanlık duyarak St. Apoline Manastırına girer. Bir müddet sonra burada keşiş olur ve daha sonra da bir zühd ehli

⁶⁷ Murray, *A Mended and Broken Heart*, s.46.

⁶⁸ Kilisedeki tövbe uygulamaları ve bunların zamanına ilişkin detaylı bilgi için bk. Mehmet Katar, *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslam'da Tövbe*, Ankara: Andaç Yayınları, 2003, ss.125-141.

(hermit) olarak manevi öğretmenlik yapar. Kendi hareketini oluştururken o da kendisinden önceki monastik geleneğin üç ekolünden etkilenir. İlk olarak geleneksel manastır hayatını restore etmeye çalışan, sanatı teşvik eden ve fakirlerle ilgilenen Abbey of Cluny'den ismini alan ve onuncu ve onbirinci yüzyıllarda hızla gelişerek başarılı bir hareket olarak ortaya çıkan Cluniac Reformunun⁶⁹ etkisinde kalır. Yoldaşı Marinus'un takip ettiği, katı, asketik ve yalnız bir yaşamı öngören İrlandalı hermitlerin hayat tarzı ve son olarak da manastır yaşamında bazı reformlar öngören St. Miguel de Cuxa'nın İberya'daki yaşamından etkilenererek kendisine üçünden de izler taşıyan bir hareket oluşturur.⁷⁰ Nitekim daha sonradan Francis de Romuald gibi toplumdan tam olarak kopmayan, yoksullarla ilgilenen bir yapı öngörecektir.

Papa VII. Gregory'nin kontrolünde bir keşiş olan, reformu gerçekleştiren ve aynı zamanda kardinal olan St. Peter Damiani ise diğerlerinin aksine yetim olarak ve yoksulluklar içinde bir hayat geçirir. Fakat buna rağmen iyi bir teoloji ve hukuk eğitimi alarak yirmi beş yaşında Parma'da hoca olur. Yaklaşık olarak 1035'te dünyevi şeylerden uzaklaşmaya başlar ve Cluniac manastırlarının kurallarına uymayan davranışlardan uzak durarak Gubbio yakınlarındaki Fonte Avellana'nın izole edilmiş hermitleri (zahidleri) arasına girer. Burada bulunduğu süre içinde pişmanlık, tövbe eylemi bağlamında kendi nefsinin alçaltıcı, küçük düşürücü birçok uç davranış geliştirir, bedenine acı ve ıstırap verir. Lakin sonraki dönemlerinde manastırın bir köşesine çekilip yaşamak yerine, Kilisenin servetini yakından gözlemler ve yakın arkadaşı Hildebrand (Papa VII. Gre-

⁶⁹ Abbey of Cluny ve Cluniac reform için bk. Malcolm Barber, *The Two Cities, Medieval Europe, 1050-1320*, London & New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2005, ss.91, 139-144.

⁷⁰ B. Hamilton, "Romuald, St.", *NCE*, c.12, ss.366-367.

gory)⁷¹ gibi reformlar yapmaya çabalar. 1405'te İtalya'da kilisenin skandallarına ve bazı piskoposların günahkâr davranışlarına ilişkin ayrıntılı bir rapor yazar. Daha sonraki yıllarda da ruhbanların gayri ahlaki davranışlarını eleştirmeye devam eder. Keşişlerin felsefe öğrenmelerine karşı çıkan Peter Da-

⁷¹ 11. yy.'da Papa VII. Gregory'e (1073-1085) izafe edilerek "Gregoryan Reformu" ya da "Hildebrandine Reformu" adıyla anılan bir reform hareketi gerçekleştirilir. Hristiyanlığın bir yenilenmeye, yeni bir ruha ihtiyaç vardır. Fakat bu reform hareketlerinin Papa'nın adıyla anılması bazı araştırmacılara göre yanlıştır. Genel anlamda bir reform olarak düşünülür. Reform olarak anılan kararların Papalığın kendisinde topladığı güçlerle ilgili olanı "Dictatus Papae" (1075) adında bir listede toplanır. Gregorian reformun ana konusu, Papalık seçim kararı ve tayin tartışmalarının çözümü idi ki bir anlamda seküler yönetimler üzerinde Papalık otoritesinin zaferi olarak görülmektedir. Bunun yanı sıra özellikle ahlaki alanda bir takım düzenlemeler yapılır; rahip ve papazların evlilikleri gibi önemli konular üzerinde yeni kanunlar ihdas edilir. 1054'deki Doğu-Batı bölünmesi sonrasında Roma Kilisesinin sarsılan otoritesini yeniden tesis etmek ve gücünü ispatlamak adına bir dizi yapısal düzenlemeler de yapılmıştır. Papa Gregory, aynı zamanda kilisenin 900-1050 yılları arasında Protestan tarihçilerin *Pornocracy* (*Saeculum obscurum*/ *Fahişelerin yönetimi*) dönemi adını verdikleri dönemle gelen kötüye doğru kayıştan kiliseyi uzaklaştırmaya çalışır. Reform, iki temel metinle kayda alınır: *Dictatus Papae* ve *Libertas Ecclesiae*. Bk. Colin Morris, *The Papal Monarchy The Western Church 1050 to 1250*, Oxford: Clarendon Press - Oxford University Press, 2001, ss.109-113; F. Donald Logan, *A History of the Church in the Middle Ages*, London & New York: Routledge 2002, s.106

Pornokrasi yönetimi (*Saeculum Obscurum*): 10. yy. ilk yarısında başlayıp yüzyılın sonuna kadar devam eden döneme verilen bir isimdir. Papa III. Sergius'la 904'de başlar ve XII. John'un ölümüne kadar yaklaşık 60 yıllık bir dönemi kapsamaktadır. İlk olarak bu dönemden detaylı olarak 16. yy.'daki kilise tarihçisi, kardinal Caesar Baronis tarafından "Annales Ecclesiastici"de söz eder. Diğer araştırmacılar, özellikle 19. yy.'daki Protestan Alman teologlar ise daha çok *pornokrasi* ve *Fahişelerin Yönetimi* (*Rule of the Harlots*) gibi terimlerle bu dönemi ifade ederler. Will Durant ise bu dönemi "Papalığın Aşağılık Dönemi" (nadir of papacy) olarak nitelendirir ve 869-1049 yılları arasına işaret eder. Bk. Will Durant, *The Story of Civilization Volume Four, The Age of Faith*, Electronically Enhanced Text (c) Copyright 1994 World Library, Inc. ss.687-691; Lindsay Brook, "Popes and Pornocrats: Rome in the Early Middle Ages", *Foundations*, (2003) yıl: 1 sayı: 1, ss.5-21.

mian, İsa'nın felsefecileri kendisine havari olarak seçmediğini ve felsefenin de kurtuluş için gerekli olmadığını söyler.

Damian'a göre Hristiyan asketizmi doğrudan sonla ilgilidir ve bu yüzden de asketik yaşantı bu sonla ilişki içinde anlaşılmalıdır. Damian'ın asketik öğretisi inanılmaz derecede pişmanlık ve tevbeyi önemsemesi, Tanrı aşkının yakıcı bir meyvesi olarak kırbaçlamayı savunması ve mistik birleşmenin lezzetini arzulama, bedenden neredeyse Maniheistler kadar nefret etmesi onu resmeden önemli özellikler olarak sunulur. Bu bağlamda onun asketik öğretisinin üç ayağı olduğundan söz edilebilir: bedenin küçük düşürülmesi ya da nefsin köreltilmesi; ruhun disipline edilmesi; dua ya da sürekli ibadet. İç dünyaya yoğunlaşarak dış dünyanın soğuk ve sıcakından, acı ve mutluluğundan etkilenmeme halini öngörür. Tamamıyla Tanrı'yla bütünleşme, onun aşkı karşısında kendi benliğini bütünüyle yok etme olarak adlandırılan bir süreci öngörür. Asketik yaşantı için çöl ve manastır hayatının önemli olduğunu düşünmekle birlikte özellikle asketik hayatın başlarında olan kişilerin mutlaka nefisle olan mücadelelerini toplum içinde sürdürmeleri gerektiğini söyler. Ona göre kişi sonraki yaşamında kullanacağı silahları toplum içinde öğrenir.⁷²

St. John Gualbert (985/995-1073), Vallumbrosan tarikatının kurucusudur. Hakkında anlatılan hikâyeye göre yakınlarından birisi öldürüldükten sonra onun intikamını almak üzere katilin peşine düşer. Katille dar bir sokakta karşı karşıya kalır fakat adam bir haç şeklinde açılmış kollarıyla onu savurur. Onu İsa Mesih'in aşkına bağışlar. Gualbert eve döndükten sonra dua etmek için Benedictine kilisesine girer. Başının üstünde onu

⁷² Bk. Patricia McNulty, "Introduction", St. Peter Damian, *Selected Writings on the Spiritual Life*, New York: Harper & Brothers 1959, ss.11-47; Leslie Toke, "St. Peter Damian", *CE*, Vol. 11, 1911, <http://www.newadvent.org/cathen/11764a.htm> [10.02.2010]; O.J. Blum, "Peter Damian, St." *NCE*, ss.186-187.

selamlamakta olan İsa'yı görür. St. John, Vallumbrosa'da kendi manastırını kurar. Kuruluş tarihi konusunda farklı tarihler verilmekle birlikte yaklaşık olarak 1038 (1004-1039) tarihi öngörülmektedir. St. Benedict'in Kurallarına (Rule of St. Benedict) bağlı olmakla birlikte ona sert ve tövbesel bir karakter ekler. Onun düşüncesi de inziva hayatının asketik avantajlarını toplum hayatıyla birleştirmektir. Herhangi bir kural ihlali acı veren kamçılanma ritüelleriyle sonuçlanırken, sessizlik övülmüş, fakirlik ise zorunluluk olarak görülmüştür. Genellikle gri renkli elbise giyerler sonraları daha koyu renkli ve siyah elbiseler giymişlerdir. Bu nedenle artık onlara Siyah Keşişler (Black Monks) adı verilmektedir.⁷³

Gregorian reform hareketinden sonra 11. yy.'ın sonlarında popüler hale gelen tövbesel hareketlerin (Penitential Movements) en önemli özelliği kendiliğinden oluşması ve daha çok ruhbanların dışında seküler olarak nitelendirilen halk arasında gelişmesiydi. Karakteristik özellikleri ise, havarisel bir hayatı öngörmesi, fakirliğe vurgu yapması, popüler öğretisi ve tövbesel pratikler, toplum dışına itilen ayak takımı ve cüzamlılarla yakından ilgilenmedir.

Penitential hareket kendi doğasından kaynaklanan yapısı dolayısıyla hızlı bir gelişim gösterdiği fakat zamanla aynı oranda heretik eğilimlerinde arttığı iddia edilmektedir. Kısmen de olsa merkezi yapının kenarında gelişmeleri, tam bir hedeflerinin olmaması, geleneksel eğitime tabi olan ruhbanların dışındaki kesimlerin ilgi göstermesi gibi sebepler heretik eğilimlerin ortaya çıkmasında etkili olur. Merkezi Kilise yapısı, Papalık mahkemeleri, piskoposlar ve manastırlar, çoğunlukla ruhbanların dışında (laity) gelişen bu akıma karşı duyarsız kalmayı yeğlemişlerdir. Fransa'da başlayıp, İtalya'ya ve Avrupa'nın diğer bölgelerine yayılan, Gnostisizm ve dualizmi sa-

⁷³ Douglas Raymund Webster, "Vallumbrosan Order." CE, Vol. 15, <http://www.newadvent.org/cathen/15262a.htm> [10.02.2010].

vunan, arınmaya, saflığa önem veren bu yüzden de kendilerine “İyi Adamlar” “İyi Kadınlar” ya da “İyi Hristiyanlar” isimlerini daha uygun gören Catharizm gibi heteredoks kabul edilmekle karşı karşıya kaldıkları ifade edilmektedir.⁷⁴ Catharları Kilisenin en güçlü ve amansız düşmanları olarak nitelendiren Sabatier’e göre Francis üzerinde çok fazla etkileri olmamıştır. Bunun en önemli nedeni ise Catharların daha çok doktrinel sorunlarla, teolojik problemlerle ilgilenmeleridir. Oysa Francis, doktrinel konularla hemen hiç ilgilenmez. Zira ona göre iman bir bilgi meselesi değil ahlaki bir meselesidir. İman, kalbin tam olarak tanrıya adanmasından başka bir şey değildir. Bu nedenle Francis’e göre dogmatizm tartışmalarıyla geçirilen zaman boşa gitmiş zaman demektir.⁷⁵ Bununla birlikte Catharlar, fakirliği evangelik bir hakikat olarak anlarlar ve Mesih’in havarilerine tam anlamıyla fakirliği tavsiye ettiğini öne sürerlerdi. Nitekim fakirlik vurgusu aynen Francis’de de görülecektir. Fakat onlar kilisenin otoritesini bütünüyle reddedip kendi bağımsız kiliselerini oluştururken Francis merkezi otoriteye karşı çıkmayacaktır.⁷⁶ Sabatier’e göre Waldensian⁷⁷ hareketinin

⁷⁴ Catharizm, Ortaçağın en önemli heterodoks akımlarından birisidir. Gnostik ve doketiktirler. Almanya, Fransa ve İtalya’daki bazı hareketler bu isimle adlandırılmakla birlikte Francis’in doğrudan ilgi alanında olan İtalya Catharistleridir. İnanç esasları ve detaylı bilgi için Bk. Carol Lansing, *Power and Purity, Cathar Heresy in Medieval Italy*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1998, ss.81-134; Walter L. Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France 1100-1250*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1974, ss.27-47; Kadir Albayrak, *Bogomilizm ve Bosna Kilisesi*, Adana: Baki Kitabevi, 2004, ss.74-75.

⁷⁵ Sabatier, *Life of St. Francis*, ss.40-42.

⁷⁶ Ellen Scott Davison, *Some Forerunners of St. Francis of Assisi*, New York: Columbia University, 1907, s.25; Caterina Bruschi, *The Wandering Heretics of Languedoc*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, ss.107-109.

⁷⁷ Waldensian Hareketi, 1170’de Lyon’da Peter Waldo’nun liderliğinde ortaya çıkan bir harektir. Lyon Fakirleri adıyla da anılmaktadır. Hareket kısa sürede taraftar toplayarak hızla yayılır. Fakat merkezi otoriteyi tanımamaları ve diğer fikirleri nedeniyle 1215’de IV. Lateran Konsili’nde hereetik ilan edilirler. Ondan sonra da hareketin mensuplarına karşı çok şiddetli

izleri onun düşünsel dünyasında daha fazla görünmektedir. Hareketin en önemli özelliği inançlarını bütünüyle Kitabı Mukaddes'e ve özellikle İncillere dayandırmaya çalışmalarıdır. İncillerdeki İsa'nın en önemli özelliği olduğunu öne sürdükleri fakirlik konusu onların bir diğer önemli özellikleridir. Bu yüzden de çok katı asketik bir yaşantıyı öngörürler. Yine İsa'nın öğretisini vaazlarla yaydığını öne sürerek dini anlatmaya, vaaza (preaching) önem vermektedirler.⁷⁸

Nitekim 12. yy. başlarında Papalık, rahip olmayanların oluşturduğu tövbe hareketini (lay penitential) kontrol altına almak, heretik eğilimlerin önüne geçmek için bazı grupları kendi himayesine alır. 1195'te Francis, genç bir delikanlı iken Umiliati olarak bilinen bir tövbeci grup Kuzey İtalya'da kurulur. Papa III. Innocent onların hareketini 1201'de onaylar. Yine 1208'de Poveri Cattolici'nin ve 1210'da da Poveri Lombardi'nin "Propositum" unu kabul eder.

Ortaçağ Avrupasında katı bir Katolisizmin hâkim olması, Katolik olmayanların Tanrı'nın lütfunun dışında kabul edilmesi dini alandaki farklı eğilimlere de sıcak bakılmasını engelliyordu. Penitential hareketin bu anlamda Kiliseye bağlı olmakla birlikte onun ihtişamında, lüksünden ve göz kamaştırıcı şatafatından uzak durmayı yeğleyen cesur dindar yürekler için bir alternatif oluşturduğu iddia edilmektedir. Nitekim bu dönemde bir çok rahip ve din adamının lüks içinde yaşadığı, dini ritüelleri ihmal ettikleri, zamanlarının çoğunu sarhoş eğlenceleri içinde geçirdikleri, ayinlerden çok işin parasal yönüyle ilgilendikleri, görev yerlerini uygunsuz bir şekilde terk ettikle-

baskılar uygulanır ve çok sayıda katliam yapılır. Harekete ilişkin detaylı bilgi için bk. Gabriel Audisio, *The Waldensian Dissent: Persecution and Survival*, c.1170-c.1570, Cambridge: Cambridge University Press, 2003; Damian J. Smith, *Crusade, Heresy and Inquisition in the Lands of the Crown of Aragon* (c.1167-1276), Leiden & Boston: Brill, 2010, ss.137-169.

⁷⁸ Audisio, *The Waldensian Dissent: Persecution and Survival*, c.1170-c.1570, ss.11-14.

ri, kiliseye yapılan bağışları kendi adlarına aldıkları ve bir çoğunun gayri meşru çocukları olduğu anlatılmaktadır.⁷⁹ Bu nedenle Tövbesel reform hareketi, özellikle ruhbanların dışındakiler arasında olmakla birlikte ahlaklı olmaya çalışan ruhbanlar, keşişler, hermitler ve hacılar arasında da popülerlik kazanır ve onlara ait manastırların ve inziva yerlerinin artması sonucunda da güven kazanırlar. Bu bağlamda Francis'in dönüşümünün gerçekleştiği yıllar önem arz etmektedir. Zira tövbesel hareket daha çok kendisini fakirlik ve dilencilik öğretisiyle ve ayaktakımı ve cüzzamlılara merhamet eylemleriyle kendisini gösterir. Merkezi kilise karşısında bir tutum takınmamaları, Luther ve sonraki reformistler gibi otoritenin karşısında durmamaları ve kilisenin o dönemde uğraşmak zorunda olduğu başka ciddi sorunlarının (paganist eğilimler, heretik akımlar, Haçlı seferleri vb.) olması, ister istemez bu hareketlere karşı başlangıçta duyarsız kalmak durumunda kalmalarına neden olmuştur. Ama yine de Kilise, ne tövbesel hareketleri ne de bu bağlamda Francis'in oluşturduğu hareketi meşru kabul etme konusunda çok hızlı davranmayacak, onlara şüpheli yaklaşarak bir müddet izlemeyi yeğleyecektir.⁸⁰

Bu dönemde Francis'in tövbesel hareketleri yakından izlediği, onlardan etkilendiği söylenilebilir. Fakat o doğrudan bu hareketlerden birisinin müntesibi olmaktan çok o dönemde daha çok kendi içsel sorunlarıyla uğraşacaktır. İnziva hayatı ve gözlemleri bu çabanın ürünüdür. Kuşkusuz bu içsel arınma sürecinde Assisili Clare ve tevbesel hareketlere mensup diğer münzeviler onun sohbet arkadaşlarıdır. Sonraki düşüncelerinin ve öğretisinin oluşmasında özellikle bu dönemde yaşadıkları çok etkili olacaktır.

⁷⁹ House, *Francis of Assisi*, s.52.

⁸⁰ Barber, *The Two Cities Medieval Europe 1056-1320*, ss.150-156; Murray, *A Mended and Broken Heart*, ss.46-47.

Francis, *Testament*'inde Rabbin kendisini tövbe üzere bir hayatı yaşamaya çağırdığını söyler. Başından beri Francis kendisinin değişim yolu üzerindeki bir tövbekâr olarak düşünür. Bu nedenle de kendisini San Damiano kilisesinde adar. Piskopos Guido'nun önünde babasının mirasını reddedip fakir bir münzevinin elbisesini giydikten sonra etrafında toplanan arkadaşlarıyla oluşturdukları topluluğa ilk verilen isim de bu bağlamda anlamlıdır: "Assisili tövbekârlar" (penitents from the town of Assisi). Diğer taraftan Francis, farklı bir şekilde de olsa arzuladığı şövalyeliğe de kavuşacaktır. O artık, Mesih'in şövalyesidir.⁸¹

Bundan sonra, kasaba ve köyleri Tanrı'nın krallığını haber vermek, barışı vaazetmek, kurtuluşu öğretmek ve günahların affı için pişmanlığın nasıl ifade edileceğini göstermek için dolaşan Francis, Mesih'in en cesur, en kahraman şövalyesi oldu. Herkese başka bir dünyanın insanı olarak görünen Tanrı'nın bu kutsal adamını görebilmek ve duyabilmek için erkekler koştu, kadınlar da koştu, rahipler telaşlandı ve dindarlar hızlandı... İnsanların çoğu, hem soylular hem de sıradanlar, ruhbanlar ve laikler (lay), ilahi bir ilhamla yönlendirilerek, kendi disiplini ve liderliği altında sürekli olarak mücadeleye devam etme niyetinde olan Francis'e gelmeye başladılar. Göksel lütfun bereketli ırmakları gibi olan Tanrının kutsal adamı, onların hepsini, ihsan ırmaklarıyla suladı; onların kalplerini fazilet çiçekleriyle doldurdu; çünkü o mükemmel bir sanatkârdı; ve onun önceden bildirilen planına, kuralına ve öğretilisine göre Kilise, hem erkekler hem de kadınlar için yenilenmiş oldu; ve onların hizmet eden üç katlı ordusu zafer kazanıyordu. O, herkese, bir hayat normu verdi ve hayatın her alanında kurtuluş yolunu, hakikati gösterdi.⁸²

⁸¹ Celano, *The First Life of St. Francis*, I:iv,8-9, ss.10-11.

⁸² Celano, *The First Life of St. Francis*, I:xv,36-37, ss.36-38.

Bir yönüyle kurduğu mistik hareketin tövbesel bir hareket olduğu iddia edilen Francis, tövbesel hareketin pişmanlık ve günahlar için Tanrı'dan af dileme eylemlerini kendi hareketine taşıırken bir taraftan da etrafta dağınık duran grupları kendi tarikatının çatısı altında toplamıştır. Hareketinin üçüncü kolu olarak kurduğu grubun (tarikatin) adı bu açıdan manidardır: "Third Order of Penitents". Bu grup Francis'in kendi orijinal olarak inşa ettiği bir grup olmayıp onun İncile bağlı bir hayat yaşamaya çalışan, kilise ya da manastırların uzağında, seküler bir hayat yaşayan fakat şu ya da bu şekilde tövbe hareketlerine ilgi gösteren insanları organize ettiği ve kendisini takip etmelerini sağladığı bilinmektedir. Fransisken kaynaklarda Francis'in kurduğu "the Order of Friars Minor" ve Clare'nin liderliğini üstlendiği "the Order of the Poor Ladies of San Damiano"nın kuruluşu açıkça ifade edilirken Üçüncü grubun ya da Seküler Fransiskenlerin, Francis tarafından kuruluşu açık olarak yer almaz.⁸³ Yine de Francis'in manastırla dünya arasında bir yerde kalan, ama kendi adımlarını takip etmek isteyen, evlilik vb diğer yaşam tarzları birinci ve ikinci gruplara girmelerine mani olan insanlar için geliştirdiği iddia edilmektedir.⁸⁴ Bu grubun ortaya çıkış tarihi 1221 kabul edilmektedir ki bu tarih grubun kuruluşunda da önemli roller üstlenen Kardinal Hugolino tarafından yazılan "Memoriale Propositi"nin yazım tarihidir. Üçüncü grubun üyelerinin evlerinde Penitential yaşantıyı sürdürürken dikkat etmeleri gereken noktaların hatırlatıldığı bu metin Papa III. Honorius tarafından da sözlü olarak onaylanır. Bu Âdâb (Kurallar) kitabında yer alan kurallar şu başlıklar altında toplanabilir: (1) Penitentlerin günlük hayatlarında giyecekleri giysilerini ve halk eğlencelerine dair yasak-

⁸³ Noel Muscat, "History of the Franciscan Movement (1) The Secular Franciscan Order" <http://www.christusrex.org/www1/ofm/fra/FRAht11.html> [26.10.2010].

⁸⁴ Paschal Robinson, "Franciscan Order." CE, Vol. 6, <http://www.newadvent.org/cathen/06217a.htm> [26.10.2010].

lar; (2) hazdan, zevkten uzak durma; (3) perhiz kuralları; (4) dua ve dua saatleri; (5) sakramental pratikler, silah taşıma konusudaki yasaklar ve yeminden kaçınma; (6) evharist ve kardeşlerin toplanması; (7) hasta ziyareti, cenaze merasimleri, tarikata (gruba) yeni üye kabul edilmesiyle ilgili kurallar; (8) disiplinsel kurallar ve kardeşlikle ilgili işlerdeki görevlilerin seçimi.⁸⁵

Kendilerini kadınlar ve erkekler, bekârlar ve evliler, din adamları ve laylar, çalışanlar ve emekliler, genç ve yaşlılar olarak tanımlayan Seküler Fransiskanlar, aslında Francis'in sadece manastırsal bir asketik yaşantı öngörmeyip bütün halk kesimlerini de kuşatan bir yapı öngördüğünü ve üçüncü grubu da bu nedenle oluşturduğu görülmektedir. Bu yüzden son derece basit bir şekilde temelde üç amaçlarının olduğunu ifade ederler: (1) Rabbi her yerde bilinir kılmak ve her yerde sevmek. Onlara göre Üçüncü Grup (Tertiaries) günlük yaşantılarında söz ve örneklikleriyle Mesih'e şahitlik etmelidirler. (2) arkadaşlık/kardeşlik ruhunu yaymak: onlar dünyadaki tüm ayrılıkları ve farklılıkları ortadan kaldırmaya, her ırk, renk ve eğitim düzeyindeki insanlarla mutlu bir şekilde yaşam sürmeyi arzu ederler. Bu konuda Francis'in "Rab, beni senin barışının bir enstrümanı kıl." şeklindeki duasını kendilerine rehber edinirler. (3) Basit ve sade yaşamak: Lükse kaçmadan, kendine yetenle yetinip, mütevazı bir yaşam sürmek.⁸⁶

Hac, Cüzzamlılar ve İhtida

1206 yılında Francis tevbe amaçlı olarak hac yapmaya karar verir. 13. yy.'da Avrupa'da hac yolları kuzeyden güneye doğru Roma'daki kutsal mekanlar, Kudüs ve İspanya'ya doğru uzanmaktadır. Francis de öncelikle Petrus ve Pavlus'un Ro-

⁸⁵ Muscat, "History of the Franciscan Movement (1)".

⁸⁶ "The Three Aims of the Third Order", <http://www.tssf.org/aims.shtml> [27.10.2010].

ma'daki kutsal hatıralarını ziyaret etmek ister. Bu tarz bir hac seyahati, Ortaçağ'da yaygın olan bir pratiktir ve binlerce hacı bunları ziyaret etmektedir. Haccın iki sebebi vardı. Birincisi şifa bulmak ya da arzu edileni hayatı elde etmek, diğeri ise günahlardan duyulan pişmanlıktır. Her iki durumda da hac, bir arınmayı, yenilenmeyi ve ruhsal olarak huzura ermeyi sağlayacaktır. Bu yüzden de hac yolculuğu bir kısım zorlukları içinde barındırır. Yolculuk sırasında açlık, yağmur, hastalık, eşkıyalar vb. şeylerle karşılaşılır ki bunların her biri aslında yolcuların kararlarını test eder ve kendi inançlarına göre onları, karşılaşacakları mucizelere hazırlar. Hac yolculuğu tek başına değil genellikle grup halinde ifa edilir ve konaklamalar manastırlarda ya da ruhbanların gözetiminde olan misafirhanelerde gerçekleştirilirdi. Ekstra malzeme taşınmaz, üzerlerindeki pelerinleri battaniye amaçlı olarak da kullanırken ellerindeki asa hem bir yürüme yardımcısı hem de kendilerini savunmak için kullandıkları bir silahtır. Hacılar genellikle iki konaklama yeri arasındaki mesafeyi gün içinde almaya çalışırlardı. Karanlık bastırıldığında tehlikelerle karşılaşmamaları için misafirhanede olmaları gerekirdi. Misafirhanelerin sadece bir konaklama hizmeti vermedikleri aynı zamanda hacıların muhtelif ihtiyaçlarını da karşıladıkları söylenilmelidir. Örneğin, ayakkabısı eskiyenlere buralarda ayakkabı da temin edilirdi. Francis de benzer amaçlarla öncelikle tevbe için bir hac gerçekleştirmek üzere Roma'ya gitmek için Apulia'dan hareket eder. O da diğer hacılar gibi, pelerini giyer, başına kepinı takar, asasını eline alır, beline içinde bayat ekmek ve şarap olan heybesini takar. Bunlardan başka yanında birkaç tövbekar da vardır.⁸⁷

Francis, Hac yolculuğunun hedefi olan Roma'ya ulaştığında, arkadaşlarıyla bir araya gelir ve Aziz Petrus bazilikasının önünde şarkılar söylerler. Francis ve diğer hacılar için

⁸⁷ Murray, *A Mended and Broken Heart*, ss.47-48.

önemli olan, bu mekânda diz çöküp, alınlarını sunağa sürerek dua ederler. Bazı hacılar kabirlerin yanındaki pencereden içeriye para atmaktadırlar. Bu nedenle de bu Kilise, dilencilerin önemli bir mekânı haline gelmiştir. Sakatlar, körler, topallar, sadaka için gözyaşı döken bu insanlar Francis'in dikkatini çeker ve bir dilencinin kıyafetiyle hac kıyafetlerini takas eder. Bu dönemde fakirlik konusunda tam bir öğreti geliştirmemiş olmakla birlikte onlara karşı son derece hassastır. Yine de tam olarak dünyanın süslerinden uzaklaşmış değildir. Hala üzerinde soyluluğun ve zenginliğin nişaneleri vardır. Roma'da fakirlere karşı iyi duygular geliştirir ama cüzzamlılar henüz onun samimiyetine güvenmezler.⁸⁸

Ortaçağın en önemli salgın hastalıklarından olan cüzzam (lepra), bugün bilindiği şekliyle "hansen basili (*mycobacterium leprae*)" adlı bir mikroorganizmanın yol açtığı bulaşıcı, başta deri ve sinir sistemi olmak üzere birçok organı etkileyen, insana özgü ve bulaşıcı bir hastalıktır. Günümüzde artık tedavi edildiği için korkulan bir hastalık olmayan cüzzam Ortaçağ Avrupası'nın önemli kâbuslarından birisidir. Hasta olan kişiler tedavi edilemediği, derilerindeki yaralar kötü kokular yaydığı ve en önemlisi diğer insanlara bulaşma riski olduğu için cüzzamlılar genellikle kendilerine özel hastanelere yatırılıyorlar ya da çoğunlukla yapıldığı gibi toplumdan tecrit ediliyorlardı. Cüzzama yakalanan bir kişi doğrudan ölüme terkediliyor ve insanların gitmediği ücra yerlere gönderiliyorlardı. Assisi yakınlarında da cüzzamlılarla ilgili hastanelerin olduğu ifade edilmekle birlikte Francis'in babasının yanında çalıştığı zamanlarda cüzzamlılardan uzak durduğu, onlardan sakındığı ifade edilmektedir. Babasının şehir dışında arazileri bulunmaktadır ve zaman zaman Francis, araziye giderken cüzzamlıların bulunduğu bölgenin yakınından geçmek durumunda

⁸⁸ House, *Francis of Assisi*, s.56; Murray, *A Mended and Broken Heart*, s.49.

kalır. Fakat bölgeden geçerken burnunu kapatarak hızla ordan uzaklaşmayı tercih ederdi.

Benzer şekilde hareket ettiği bir defasında bir cüzamlının arkadaşlarını uyarmak için tahtalara vurarak çıkardığı sesi duyar ve durur. Cüzamlılar yabancı birileri bölgelerine geldiğinde veya oradan geçerken bu kişinin kendilerine zarar vermemesi için bir tahtaya vurmak suretiyle sesler çıkararak arkadaşlarını uyarmaktaydılar. Francis'in duyduğu seste böyle bir sestir. Francis, bir anda o cüzamlıyla karşı karşıya kaldığında savaş meydanındakinden daha fazla korktuğu kalbinin buz kestiği ifade edilir. Korkusu şiddetlidir. Hagiographer'lara göre o an Francis'in hayatındaki en önemli andır. Kararsızlıklar içinde olan, zikzaklar yaşayan, savaş meydanından onu geri dönderen mistik tecrübelerin önemli bir tanesiyle karşı karşıyadır. Bu aşama sonrasında bir daha geri dönüş yaşamayacak ve farklı bir yolda ilerleyecektir ama Francis, daha önceki vizyonlarında olduğundan daha fazla dehşete kapılmış ve korkmaktadır. O anı anlatırken Testament'inde "Tanrı bana vahyetti." Çünkü cüzamlıların görüntüsü fazlasıyla midemi bulandırıyordu." diyecektir. Karşısında bir cüzamlı vardır ve bu defa onunla iletişime geçmek ister. Fakat cüzamlı kaçmaya devam eder. Francis, onu yakalayamayacağını düşünürken sonra aniden hızlanır ve adama yetişip onun çürümüş derisinden çeker ve kollarını tutar. Her ne kadar adamı rencide edecek bir tarzda durdurmuş olsa da onun davranışının sevgi ve merhamet yüklü olduğu ifade edilir. Korkularıyla ve ölümle yüzleşen Francis, kendisinden kaçamadığını fark eder.⁸⁹

Bu karşılaşma ve temas onun korkularını, nefretini, tiksintisini ortadan kaldırırken ölüm karşısında duyduğu korkuyu da yok eder. Herkesin hastalığın bulaşma riskinden dolayı kaçtığı, kokularından dolayı kendisinin bile burnunu tıkadığı insanlara şimdi farklı bir gözle bakacaktır. Cüzamlıyı kucak-

⁸⁹ Murray, *A Mended and Broken Heart*, s.50; House, *Francis of Assisi*, ss.57-58.

lamak, onun bütün hücrelerinde hissedeceği bir değişimi başlatacaktır. Fransiskenler açısından olduğu kadar pek çok Hristiyan için de bu, mucizevi bir değişimdir. Onlara göre, içsel bir enerji bir anda Francis'in yolunu değiştirmesine neden olmuştur. Bunun bir elektro şok olduğu ifade edilmektedir ki zıt bir durumla karşılaşıldığında ani bir reaksiyon gelişir.

Aslında böylelikle ifade edilmek istenen Francis'in önüne cüzzamlıyı çıkaran da, Francis'i peşinden koşturan da, onun din dışı hayatını bir anda dini bir hayata döndürenin de Tanrı olduğudur. Tanrı, daha önceki rüyalarında olduğu gibi ya da Pavlus'un Şam yolunda önüne çıkan İsa Mesih gibi bir anda parlayıvermiştir. Ancak Francis'in değişimi yukarıda ifade ettiğimiz üzere öyle bir anda gerçekleşen bir hadise değildir. Partilerin, eğlencelerin kralı, aristokrat ailenin prensi bir anda şoka uğramamıştır. Cüzzamlıyla yaşadığı tecrübe diğer tecrübelerinden farksızdır ve öncesindeki rüyaları, mağarada yaptığı dua, tefekkür ve pişmanlık ritüelleri, Clare ve diğer münzevi keşişlerle olan diyalogları son olarak da Hac sırasında yaşadıkları onun değişiminde etkilidir.

Belki cüzzamlıyla yaşadığı hadiseyi kimi biyografi yazarlarının nitelendirdiği gibi bir dönüm noktası ya da değişim sürecinin zirvesi olarak görebiliriz. Yine de şurası bir gerçek ki, her ne kadar aksi iddia edilse de Pavlus örneğinde olduğu gibi Francis, bir anda melekleşmiyor. Yani o andan sonraki yaşamında da mağarada şeytanla yaptığı mücadelenin benzerini sürekli olarak yaşıyor. Duyguları, arzuları, bedeni bir tarafa gitmiyor ya da yok olmuyor. Bu yüzden zaman zaman bedene işkence yapıyor şiddet uyguluyor. Belki bunda cüzzamlılar gibi hasta ve acı çeken insanların acılarını duyumsamak, İsa-Masih'in acısına / tutkusuna ortak olmak arzusu vardır fakat daha önemlisi onun kendi içsel arzularının önüne geçmek için de bunları uyguladığı bilinmektedir.

Benliği / Nefsi Yoketme

Bonaventure, onun hayatı boyunca bedenin günahlarıyla mücadele ettiğini; Kışın sıklıkla buzlu suyla dolu havuzlara girdiği ve cinselliğin alevlerinden kendisini mütevazı beyaz giysiy-le koruduğunu aktarır. Dolayısıyla hayatı cinsellik, evlilik ve aileye sahip olmak gibi duygularla mücadeleyle geçtiği hatta ölümüne yakın zamanda bile bu arzularıyla mücadelesinin sürdüğü ifade edilmektedir:

Bir defasında odasından çıktı, bahçeye gitti ve zavallı çiplak bedenini karların üzerine attı. Sonra elleriyle yedi tepelik oluşturmaya başladı. Onları kendisine göstererek sanki başka birisiyle konuşuyormuş gibi şöyle söyledi: “Buradakilerden büyük olanı senin karındır; şu dört tanesi, iki oğlun ve iki kızındır; diğer iki tanesinden birisi uşağın, diğeri ise hizmetçi kızdır. Acele et ve onlara donup ölmesinler diye bazı giyecekler getir! Fakat onların bakımı karmaşık, özen gerektiriyorsa sonra asıl Efendiye/Tanrıya hizmet etmeye özen göster.” Bir kardeş tam olarak kendisini duaya verdiğinde bütün her şeyi *ay ışığındaki parlaklıktaki* gibi görür. Tanrı’nın adamı (Francis) karanlık gecede nasıl göreceğini öğrendiğinde, kendisi yaşadığı sürece gördüğü şeylerin cansız/yaşamayan varlıklar olduğu ona ifşa oldu.⁹⁰

Görüldüğü üzere bedeniyle olan mücadelesi sürekli devam edecektir. Francis’in aklında taşıdığı tek bir amacı vardır: “kendisini fethetmek”. Muhtemelen o, şayet kendisini burada temizlerse, bir kadın ya da çocuk hayalinin olmayacağını düşündü. Bu nedenle de kendisine şiddet uyguluyordu. “Kendisine şiddet uygulaması, kendisini fethetmek içindi.”⁹¹ ve “Sadece bedene yapılan bir saldırı bedeni çözebilirdi.” Francis için

⁹⁰ Bonaventure, *The Life of Francis of Assisi*, London: J.M. Dent & Co. Aldine House, 1904, V:3-5, ss.48-49.

⁹¹ Julian of Speyer, *The Life of Francis of Assisi*, II:12, *Francis of Assisi Early Documents*, Regis J. Armstrong (ed.), New York: New City Press, 1999, c.1 s.377.

bedeni, dini duygu ve arzularının, isteklerinin önündeki en büyük engel, dindar Francis'in en büyük muhalifidir. Beden ve bedenın arzuları onun için dünyevileşmeyi temsil etmektedir. Cüzzamlılarla haşır neşir olmak, onlar gibi hissetmek, hastalığın bulaşacak olmasına aldırış etmemek bu anlamda önemlidir. Cüzzam öncelikle bedene zarar veren, insanın dış görüntüsünü çirkinleştiren, hastalık bulaşma ihtimali kadar hastaların vücutlarındaki yaralardan yayılan kötü kokular nedeniyle toplumun dışına atılırlar. Francis, her ne kadar onlara yaklaşmasının arkasındaki neden olarak Tanrı'nın buyruğunu gösterse ve onlara merhametinden dolayı yaklaştığını söylese de bedeni bu denli aşağılaması, onun cüzzamlılarla olan münasebetinde de bu düşüncesinin etkili olduğunu göstermektedir. Onun acıyla unutmaya çalıştığı şehveti, cinsellik duygusu, kadın, aile ve çocuk özlemi bir yaranın vücutta yaptığı tahribatla yok olup gitmektedir. Nitekim cüzzamlı birinin zina yapma, ev mal mülk sahibi olma şansı yoktur. Bu yüzden olsa gerek Murray, Francis'in dualar, kendini adamalar, rüyalar, gözyaşlarıyla sağlayamadığı, hayatının son dönemindeki çarmıha gerilmeye (stigmata) muktedir olmayı, kendisinin bir cüzzamlı gibi olmasıyla başardığını söyler. Cüzzamlıları kucaklayarak en son düşmanını, en güçlü düşmanını yere sermiş onu yenmiştir.⁹²

Francis'in bastırmak için onca çaba sarfettiği, eş, çocuk ve aile sahibi olma duygusunun Clare'yla hiç mi ilgisi yoktur? Murray'a göre Clare, henüz genç bir kızken ve kendisini tam olarak dine adamamışken Francis'le gizlice görüşüyordu. Bu konuda gelecek itirazlara cevap olarak da ilk biyografi kitaplarında üstü kapalı olarak zikredilen isimsiz, meçhul gizemli arkadaşın ona işaret ettiğini söyler.⁹³ Kaldığı bu eserlerde de mağarada dua ve ibadet ettiği dönem boyunca zaman zaman

⁹² Murray, *A Mended and Broken Heart*, ss.52-54.

⁹³ Murray, *A Mended and Broken Heart*, s.53.

konuştuğu ve bir şeyler paylaştığı kız ve erkek arkadaşlarından söz edilir. Clare mı onu yaşadığı o sefahat hayatından uzaklaştırdı yoksa Francis mi Clare'nin kendisini dine adanmasında etkili oldu? Mağara dönemi boyunca birlikte birşeyler paylaştıkları muhakkak. Ama bu paylaştıkları ilk anda zihinlerde uyanan şekliyle cinsellik dışında şeyler olsa gerek ki, Clare sonraki yaşamında Francis'e intisap etmiş ve onun peşinden gitmiştir. Lakin birbirlerine karşı hiç cinsel arzu duymadıkları, tamamen ruhaniyet içinde davrandıklarını söylemek de yanlış olsa gerektir. Zira ömrü boyunca o arzuyla mücadele ettiğine göre Francis, ona karşı fazlaca bir şeyler hissetmekte fakat bu hislerini frenlemesi gerektiğini düşünmektedir. Ona acı veren tarafı da burasıdır. Yani Clare, onun Tanrı'ya olan aşkını ispatlama ve bu uğurda yürüttüğü mücadelesindeki -ta başından itibaren- en önemli arkadaşı, yoldaşı, kızkardeşidir. Ama aynı zamanda onu sürekli dünyaya doğru çeken, Tanrı'dan uzaklaştırmaya çalışan, aşkı, sevgilisi ve bir anlamda düşmanıdır. Ona dokunmayı, beraber olmayı her şeyden çok istememek ama dokunamamak, dokunmamak; ondan kaçıp uzaklaşarak mücadeleyi kolaylaştırabilecekken sürekli yanında olmak; hem dokunabilecek kadar yakınında olmak hem de dokunamayacak kadar uzak hissetmek... Kimbilir belki de onu var eden, onu Hristiyan tarihinin önemli simalarından biri haline getiren de bu gerilimdir.

Bu bağlamda Francis'in mistik düşüncesi göz önünde bulundurulduğunda onun ilk ve önemli çabalarından birisinin "*kendini yok etme*" (annihilation of self) ya da eski benliğini frenleyip öldürerek yeni benliğinin çıkmasına, yeniden doğuşa zemin hazırladığı görülmektedir. Onun mistik düşüncesinin önemli bir kısmı olmakla birlikte kendini yok etme düşüncesinin ona özgü olmadığı da bir gerçektir. Pek çok mistik gelecekte kişinin Tanrı karşısında erimesi, kendi benliğini yok ederek Tanrıyı bulması, ona ulaşması esastır. Çünkü beden, kişinin var olan kimliği onun Tanrı'dan uzaklaşmasına neden

olmaktadır. Dünya ve dünyevi benlik kişinin gittikçe Tanrıdan uzaklaşmasına neden olurken, dünyadan uzaklaşma ve dünyevi benliği yok etme ya da kontrol altına ^{alın} tam tersine Tanrı'ya yaklaştıracaktır. Mistisizmde tek hedef, nihai amaç Tanrı Bilgisi olduğu için öncelikle kişinin kendini/kendi benliğini ortadan kaldırması, yok etmesi gerekmektedir. Bu, bütün mistik öğretilerin temel karakteristik özelliği olarak gösterilmektedir.⁹⁴

Mistisizmde bir taraftan benliği öldürme öğretisi yer alırken diğer taraftan "kendini bil" komutu yüzlerce yıldır pek çok mistiği yönlendirir. Kendini bilmek, sonsuzluk hazinesindeki bilgiyi ima etmektedir. Ancak kendindeki bütün değerler yok edilirken ya da kendini sevmek günahların yuvası olarak görülürken kişi kendini nasıl bilecektir? Buradaki kendini bilme de aslında kendini yok etmenin bir parçasıdır: "Kendini yok etmek için kendini bilmek."⁹⁵

Delphi'deki Apollon tapınağının girişinin üzerinde yazılı olan "Kendini bil"⁹⁶ ifadesi pek çok insan için üzerinde dikkate değer bir komut olarak algılanmış ve farklı açılardan yorumlanmıştır. Alkibiades'le diyalogunda bu ifadeyi tartışan Sokrates'e göre "kendini bilmek" öncelikle ruhu bilmektir. Diğer bir ifadeyle gerçek insanın ruh olduğunun farkına varmaktır. Beden sadece ruhun kullandığı bir araçtır: "Demek "kendini bil" diyen o söz, bize, ruhumuzu bilmemizi emrediyor." Devamında Sokrates bedeniyle ilgilenen kişinin kendisine ait bir şeyle ilgilendiğini ama gerçekte kendisiyle ilgilenmediğini; para ve benzeri şeylerle ilgilenen de ne kendisiyle ne de kendisine ait bir şeyle ilgilenmediği daha uzak bir şeyle ilgilendiğini söyler. Birisine âşık olmayı da gerçek aşk olarak görmez: "Ve Alkibiades'e âşık olan kimse, ona ait olan bir şeyi seviyor, ger-

⁹⁴ D.H.S. Nicholson, *The Mysticism of St. Francis of Assisi*, Boston: Small, Maynard & Company Publishers, 1923, s.23.

⁹⁵ Nicholson, *The Mysticism of St. Francis of Assisi*, s.23.

⁹⁶ gnōthi seautón (Yu.) = nosce te ipsum (Lat.)

çekte Alkibiades'i değil." Oysa ona göre: gerçek sevgi, ruhu sevmektir. Sevgili Alkibiades, ruh da kendini bilmek isterse, bir ruha ve özellikle ruhun erdeminin, yani bilgeliğin bulunduğu yere bakmalıdır veya buna benzeyen herhangi bir başka yere..." Sonunda Sokrates "Kendinin ne demek olduğunu bilmek, bilgi olmaktır" der ve akla gelir.⁹⁷ Aslında Francis, ilk bakışta sanki Sokrates'i izliyor gibi görünür. Ona göre de beden ve kişiye ait olan maddi şeyler, kişinin kendisi değildir. Tam tersine bunlar kişinin hakikati görmesini engelleyen şeylerdir. Bunlardan ne kadar uzaklaşırsa kendisini o kadar iyi bilecektir. Fakat Sokrates, nihai noktada ruhtaki aklın bulunduğu tanrısal yere yani akla gelirken Francis bedenini alçaltarak ruhunu güçlendirmekle tanrısal olan yönünü açığa çıkarmakta ve Tanrıya yaklaşmaktadır. Diğer taraftan onun için entelektüel ya da akli çaba önem arzetmemektedir. İman bilginin ötesinde doğrudan ahlaki ve eylemsel bir şeydir. Dolayısıyla Francis açısından bilmek eylemi insanın Tanrı'yı daha yakından duyumsaması ve Tanrı'nın sırlarına vakıf olmak, gizemin, sırrın faş olmasıdır. Bu bağlamda Yunus Emre'nin "ilim kendini bilmektir." sözü hatırlanmaktadır.

Cüzzamlılar, Francis'in kendi aristokrat benliğinden, dünyevi babası Bernardone'den ona tevarüs eden, zenginlik, asalet, toplumsal statü, dünyevi zevk ve eğlencelerden uzaklaşma noktasında en radikal vasıta olarak durur. Dünyanın en aşağısındaki olan bu insanlara yaklaştıkça yukarıdaki dünyasından hızlı bir kopuş yaşayacaktır. Dolayısıyla bu tam bir nefsi öldürme eylemidir. Önceki hayatında en nefret ettiği, görünce midem bulanırdı dediği insanları kucaklamak, midesi bulan Francis'in öldürülmesini ifade edecektir. Kendi benliğini yok etme aynı zamanda bir yeniden inşa faaliyetidir: Tanrı'nın ya da diğer bir ifadeyle İsa Mesih'in içselleştirildiği bir

⁹⁷ Eflâtun, *Birinci Alkibiades*, çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989, ss.74-87.

yeniden inşa faaliyeti. Bu inşa süreci sonucunda Francis İsa'nın imitasyonuna dönüşecektir.

Francis Assisi dışına gidiş gelişleri esnasında yol boyunca sadece cüzzamlılarla karşılaşmaz. Aslında sürekli gördüğü ama farkında olmadığı şeyleri yeniden farkeder. Bu bağlamda yolu üzerindeki, Assisi'nin dışındaki bir kiliseyi farkeder. Aziz Damian adına yapılmış olan bu eski kilise (Saint Damian kilisesi) adeta harabe durumunda ve yıkılmak üzeredir. Thomas of Celano'ya göre onun önce kalbinde olanı daha sonra ise bedenini değiştiren, bir anlamda eğitim sürecini tamamlayan Francis St. Damian kilisesinin yakınından geçerken çarmıha gerilmiş bir İsa figürünün kendisine seslendiğini farkeder. Resimdeki Mesih'in dudakları oynamakta ve ismiyle ona hitap ederek "Francis, git ve gördüğün gibi bütünüyle yıkılmakta olan, evimi onar."⁹⁸ demektedir. Bonaventure ise bu anı çarmıha gerilmiş İsa resminin önünde dua etmekte iken bir ses duyduğunu ve üç kez: "Francis, git evimi onar. Senin de gördüğün gibi o yıkılmaktadır."⁹⁹ şeklinde seslenildiğini söyler.

Bu çağrı üzerine Francis derhal babasının dükkânına gider ve oradaki kumaş toplarını ve bir atı alarak pazarda satar ve sonra Saint Daiman'a geri döner ve parayı oradaki rahibe, tamir için kullanmak üzere verir. Rahip, Francis hakkında duyduklarından ötürü parayı almak istemez. Fakat Francis de parayı geri almak istemez. Babası zararını farkettiğinde şehirdeki görevlilere müracaat ederek oğlunun zor kullanılarak geri getirilmesini talep eder. Fakat görevliler bunu kabul etmez. Para dolu çanta ve Francis kilisede olduğu sürece ona dokunmazlar. Manastırın yaşlı rahibinden "Rabb'in hatırına orada

⁹⁸ Celano, *The Second of Life of St. Francis*, I:vi,10, s.154.

Bu çarmıhtaki İsa figürü, Fransisken hareket açısından son derece önemli ve kutsal bir sembol haline gelecek ve hareketle özdeşleşecektir. Bk. Ek 2: Resim 1.

⁹⁹ Bonaventure, *The Life of Francis of Assisi*, II:1, s.14.

kalmasına izin vermesini isteyen” Francis, böylelikle kendisini manastıra adanmış olur. Yaşlı rahip ona, daha önce Romalılar tarafından yapılan ve tanrıça Mitre’ye ibadet için kullandıkları bir odayı verir. Francis’in burada kaldığı süre zarfında da ismi meçhul arkadaşıyla görüşmeye devam ettiği, ona yiyecek ve şehirden haber getirdiği ifade edilmektedir.¹⁰⁰

Francis’in davranışı karşısında rahatsız olan babası kilisenin koruması altına giren oğluna karşı yargısal yoldan ya da ailevi kanaldan hiçbir şey yapamaz. Fakat oğlunu getirmeye çabalamaktan da onu hiçbir şey vazgeçiremeyecektir. Bunun farkında olan Francis, babasının kendisini bulamaması için manastırdaki özel bölümde saklanır. Bu süre zarfında yalnız kaldığını, herkesin onu terkettiğini düşünür fakat isimsiz arkadaşı, mağaralarda yanında olan arkadaşı onu yalnız bırakmaz. Yine zamanının büyük bir kısmını onunla yani Clare’yla beraber geçirir. Hayatının her sıkıntılı döneminde, onda aşama aşama mistik dönüşümün gerçekleşmesinde etkili olan önemli vizyonların gerçekleşme zamanlarında Clare hep yanındadır. Ancak yine de Francis zamanının büyük bir kısmını dua ve oruçla, ağlama ve tefekkürle geçirir. Mağaralardaki inziva yaşamından sonra farklı bir tecrübe yaşamasına neden olur. Böylelikle eski halinden yavaş yavaş uzaklaşıp kendisine de yabancılaşır. Yaklaşık bir ay gizlendiği yerde çıkmaz. Sonunda korkaklığı dolayısıyla kendi kendine kızar ve babasından anlamsız yere korktuğunu düşünerek gizlendiği yerden manastırdaki odasından çıkarak, şehre gelir.¹⁰¹

Francis’in Assisi’ye dönüşü de gidişi kadar olaylı olur. *Three Companions*’un yazarlarının anlattıklarına göre o geri döndüğünde onu önceden tanıyan ve bilenler onu sertçe kınayarak, caddelerde alay edip taşıyarak peşinden koşarlar. Onun aklını yitirmiş bir deli olduğunu söyleyerek peşine dü-

¹⁰⁰ Murray, *A Mended and Broken Life*, s.58.

¹⁰¹ Murray, *A Mended and Broken Life*, s.59.

şerler. Onun cinnet getirdiğini, zengin bir prens olmasına karşın açlıktan ölmek üzere olan bir zavallı olduğunu düşünürler.¹⁰² Halk tarafından alayla birlikte eziyet edilirken babası gelir. Thomas of Celano'ya göre "kuzunun üzerindeki bir kurt gibi, pençesini oğluna geçirir ve tuttuğu sürükleye sürükleye evine götürür."¹⁰³ Amacı oğlunu düştüğü bu durumdan kurtarmak değildir. Zira öncelikle insanların onu taşlamalarını merhametsizce seyreder. Francis'i evde karanlık bir yere hapseder. İş için Fransa'ya gittiğinde annesi serbest bırakır ve Francis de tekrar Saint Damian'a geri döner.

Francis'in hayatındaki önemli anlardan birisi de babasının davacı olması üzerine Piskopos Guido'nun huzurunda yargılanmasıdır. 1207'nin kış mevsiminde manastırda kalmaya devam ederken mahkeme olmayı kabul eder. Guido mahkemede ona: "Sen babanı, çok kızdırdın ve insanların arasında küçük düşürdün, utandırdın. Şayet amacın Tanrı'ya hizmet etmekse ondan aldığın paraları ona geri ver. Çünkü Tanrı, adil olmayan bir şekilde kilisenin onarımında o paraları kullanmanı istemez. Paraları geri verdiğinde babanın öfkesi geçecektir. Oğlum, Rabbe güven ve cesurca hareket et. Korkma, çünkü o sana yardım edecek ve kilisenin işleri için ne gerekiyorsa bol ve bereketli bir şekilde sana sağlayacaktır." Bunun üzerine Francis "Efendim, sadece ondan aldığım paraları değil ondan kazandığım, bana intikal eden ne varsa hatta elbiselerimi bile memnuniyetle geri vereceğim." Üzerindeki elbiseleri çıkarır ve paralarını da üzerine koyar. Piskoposun ve babasının önünde çıplak olarak kalır ve şöyle söyler: "Hepiniz beni dinleyin ve anlayın. Şimdiye kadar babam Pietro di Bernardone'nin adıyla çağrıldım, isimlendirildim. Fakat Tanrı'ya hizmet etmeye niyet ettiğim için ona ait olan ve uğrunda çok üzüldüğüm parasını ve ona ait olan üzerimdeki giysilerin hepsini geri iade ettim ve

¹⁰² Three Companions, *The Legend of Saint Francis*, VI:17, s.34.

¹⁰³ Celano, *The First Life of St. Francis*, I:v,12, s.13.

şimdi diyorum ki: “Bizim babamız göklerde ve benim babam Pietro di Bernadone değildir.” Bu hareket karşısında şaşkına dönmekle ve öfkelenmekle birlikte babası elbise ve paraları toplayarak evine götürürken Guido¹⁰⁴ da Francis’in üzerine kendi mantosunu örter.¹⁰⁴

Bu tablo Francis’in yeniden dirilişi olarak adlandırılır. O sadece elbiselerini değil aslında eskiye ait olan eski benliğini temsil eden ne varsa hepsini elinin tersiyle itmiştir. Babasına ait olan elbise aslında onun toplumsal statüsü, babadan aldığı soylu kimliği, zenginliği, serveti, birkaç yıl öncesine kadar yaşadığı sefahat hayatı, o hayata ait arkadaşlar, sevgililer vs. hepsini üzerinden çıkarıp atmıştır. Bu yönüyle eski benliğinin onu ikilemde bırakan, gelgitler yaşatan hayatına ait olan her şeyden kurtulmuştur. Dolayısıyla babasının Pietro di Bernadone olmadığını söylemesi onunla kan bağı olmadığını söylemesi anlamına gelmemektedir. Ama babasının onun üzerindeki otoritesinin ve babasının ona sunduğu hayatı reddedip Baba olarak göklerde dediği Tanrı’yı kabul ettiğini ilan etmektedir. Bu aynı zamanda da bir teslimiyettir. Baba(Tanrı)’ya bağlanırken dünyadan azade olmak.

Babasını ve eski yaşamını tamamen terk ettikten ve ilk doğduğundaki gibi çıplıplak kaldıktan sonra piskoposun ona verdiği giysi de onu rahatsız edecektir. Her ne kadar doğrudan dinsel otoriteyi karşısına almasa da lüks ve ihtişam içinde halktan kopuk olarak yaşayan din adamları da onu rahatsız etmektedir. Lakin onlara karşı babasına olduğu kadar sert tavır göstermez sadece aralarına girmemekle yetinir. Bu yüzden de piskoposun çıplaklığını kapatmak için verdiği mantoyu

¹⁰⁴ Three Companions, *The Legend of Saint Francis*, VI:19-20, ss.36-39; Celano, *The First Life of St. Francis*, I:vi,14-15, ss.15-16; Sophie Jewett, *God’s Troubadour The Story of St. Francis of Assisi*, New York: Thomas Y. Crowell Company Publishers, 1910, ss.65-72; Johannes Jörgensen, *Saint Francis of Assisi A Biography*, New York: Longmans, Gren and Co., 1926, ss.45-47.

da bırakır ve bir çiftçinin verdiği eski, aşınmış ve rahat olma-
yan bir tuniği giyer. Sonrasında da bu toprak rengi, dehlizden
yapılma kıyafet adeta hareketin resmi üniformasına dönüş-
cektir. Bu kıyafetle Assisi'den ayrılır ve Gubbio'ya doğru yola
çıkarak. Yeni yaşamının onu mutlu kıldığı anlaşılmaktadır. Assi-
si'yi terkettikten sonra özgürlüğü yeniden elde etmiş mah-
kumlar gibi sevinçle koştuğu, Fransızca şarkılar söylediği ifade
edilmektedir. Tek başına yüksek sesle şarkı söyleyerek kırlar-
da dolaştığı bir esnada da eşkıyaların önünü kestiği, onun bu
neşesi ve şarkılarından rahatsız oldukları ve ona kim olduğun-
u sordukları anlatılır. Francis, onlara kendisini "Büyük
Kral'ın habercisiyim." diye cevap verir ve onlardan dayak
yer.¹⁰⁵

Rivayetlere göre Gubbio'ya gitme planını ertelemesine bu
olay neden olur. Fakat sonrasında sığındığı Benedictinci ma-
nastır tesadüf gibi durmamaktadır. Sığındığı bu manastırın
kendisine izafe edildiği Benedict of Nursia (MS 480-543) da
Francis'le benzer süreçlerden geçer. Roma'da bulunduğu yıl-
larda tecrübe ettiği sefahat ve ahlaksız yaşamdan ötürü üzün-
tü duyarak şehri terk eder, tövbe, dua ve tefekkür dolu bir
hayata başlar. 529'da da ilk manastırını kurar ve çok sayıda
tarafatı olur. Bu hadise Francis'in özelliklerini ve değişim
süreciyle de benzerlikler taşıdığı için onun tesadüfen manastır-
la karşılaştığını düşünmek zor görünmektedir. Benedict, Tan-
rı'yı günlük yaşamın olağan koşullarında aramak gerektiğini
söyler. Bunun yanı sıra Günlük İbadetler/Görevler (the Daily
Office) adı altında günün belli zamanlarına özgü dua ve ritüel-
ler geliştirir. Francis'in de bu Günlük İbadet uygulamasını
kendi hareketine aynen adapte ettiği ifade edilmektedir.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Speyer, *The Life of Francis of Assisi*, II:10, s.376; Bonaventure, *The Life of Francis of Assisi*, II:5, ss.18-19.

¹⁰⁶ Murray, *A Mended and Broken Life*, s.68.

Tüm bunlarla birlikte Francis'in Valfabbrica'daki manastıra alınması o kadar kolay gerçekleşmez. Sonrasında da Franciskenlerin aktardığına göre Francis'i küçük düşürücü muamelede bulunulur. Manastırda ona mutfak işleri yaptırıldığı, bulashık yıkattırıldığı, yerlerin süpürme ve silme işlerinin yaptırıldığı, ocak yakma ve hayvan pisliğini temizleme gibi muhtelif işlerin yaptırıldığı anlatılmaktadır. Her ne kadar tüm bunlar ona reva görülen küçük düşürücü, onur kırıcı uygulamalar olarak takdim edilse de Francis'in bundan rahatsızlık duymaması gerekir. Nefsini öldürmek ve köreltmek çabasında olan, bu uğurda soyluluğu ve serveti terk eden bir adam bu tarz bir uygulama karşısında rahatsızlık duymaması gerekir. Oysa Murray aksine onun hayal kırıklığına uğradığını ifade ediyor.¹⁰⁷

Francis'in Gubbio'da yaşadığı tecrübe de geçmişle yüzleşmesi anlamında ona farklı bir açı sunar. Daha önce birlikte savaştıkları bir arkadaşını (Frederico Spadalunga) ziyaret eder. Arkadaşı onu cesur bir savaşçı olarak hatırlar. O değiştiğini ve kendisini Tanrı'ya ve fakirlere adadığını söylediğinde arkadaşına bunları anlam veremez. Zira Francis'in önceden düşündüğü gibi arkadaş da Tanrı'ya hizmetin tek yolunun onun Kilisesinin ayakta kalması için savaşmak olduğunu düşünmektedir. Onlar açısından Kudüs'ün Müslümanların elinde olduğu bir dönemde Tanrı yolundan gitmenin başka türlü bir imkanı yoktur. Francis bu durum karşısında yeniden muhasebe yaparak yanlış yerde olduğunu, olması gerekenin Subasio dağındaki manastır olduğunu düşünür. Tanrı'nın orayı onarma konusundaki çağrısına kendisinin gerçekleştirmesi gereken bir eylem olduğunu düşünür ve oraya geri döner ve kilisenin onarımına başlar. En büyük yardımcısı yine Clare'dır. Kilisenin inşası için gereken parasal kaynak dilencilikle temin edilir. Yardım talebinde bu-

¹⁰⁷ Murray, *A Mended and Broken Life*, s.69; Cuthbert, *Life of Francis of Assisi*, ss.38-39.

lunanların başında ise Francis vardır. O da, şarkılar söyleyerek dilenir.¹⁰⁸

San Damiano kilisesinin onarımı kısa sürede tamamlanır ve birkaç yıl sonra Clare onu takip eden başka kadınlarla birlikte oraya taşınır. Clare kilisesinin tamiri esnasında kutsal Ruhun kendilerini yalnız bırakmadığını, onları teselli ettiğini aktarır. San Damiano kilisesinin onarımı bittikten sonra da iki kiliseyi daha onarma işine girerler. Bu sırada Francis'in etrafında yavaş yavaş kardeşler adını verdiği bir topluluk oluşmaya başlar. Ancak henüz bu yine de tam olarak hareketin başlangıcı olarak kabul edilmez. Belki hazırlık safhası denilebilir. San Damiano'yu tamir ederken buranın kadınlara mahsus bir mekan olması arzu edilir.

Francis, günümüzdeki kimi mistik hareket liderlerinin de sık sık başvurdukları gibi ağlayarak ve onlara Tanrı'nın vaadini hatırlatarak insanlardan yardım ister: "Gelin ve gelecekte hanımefendilerin (ladies) manastırı olacak, göksel Babamızın kutsamasıyla ünlenecek ve hayat bulacak olan San Damiano Kilisesinin onarımında bana yardım edin."¹⁰⁹ Bunun öncesinde de kendi içinde muhasebe yaptığını görüyoruz. Fakirliği seçtiğini lakin oturup yardım gelmesini beklemenin fakirlik olmadığını düşünür ve kendi kendisine "fakir bir adam olarak elinde bir tas kapı kapı dolanmalısın. Fakirlik bunu gerektirmektedir ve fakir olarak doğan, bu dünyada fakir bir hayat yaşayan, Çarmıh üzerinde fakir ve çıplak olarak kalan, mezarından da aynı şekilde dirilen O'nun (Mesih'in) aşkı için sen bunu hayatın olarak seçtin." der.¹¹⁰ Böylelikle dilencilik ve yardım toplama tarikatın ayrılmaz bir unsuru olurken aynı zamanda önemli bir benlik yıkımı olarak karşımıza çıkar. Aristokrat,

¹⁰⁸ Bonaventure, *The Life of Francis of Assisi*, II:7-8, ss.20-22; Murray, *A Mended and Broken Life*, ss.71-72; Cuthbert, *Life of Francis of Assisi*, ss.40-43.

¹⁰⁹ Three Companions, *The Legend of Saint Francis*, vii:24, s.45.

¹¹⁰ Three Companions, *The Legend of Saint Francis*, vii:22, s.42.

zengin ve önceki hayatında ihtiyacı olan her şeye sahip olan birisinin kapı kapı dolaşıp yardım talebinde bulunması, dilencilik yapması benliği ya da diğer bir ifadeyle nefsi öldürmenin önemli bir yoludur. Oysa dilencilik yapmadan da ihtiyaçlarını pekala görebilirler. Zaten bir lokma bir hırka yaşıyorlar, dolaşısıyla küçük bir işle de karınlarını doyurmaları pekala mümkündür. Ancak böyle olduğu takdirde nefislerini alçaltmaları pek mümkün olmayacaktır. Kimsenin adam yerine koymadığı bir adam olmaya çalışmak ya da kelimenin tam anlamıyla sıfır noktasına ulaşmaya çalışmak. Fakat burada entresan olan nokta, sıfır noktasının kalınacak bir yer olmamasıdır. En alttaki hayat, en gariban hayat İsa'ya en yakın hayat olduğu için tercih edilmektedir. Yani asıl amaç Tanrı'ya daha yakın olmaktır. Tarihsel İsa, Filistin'de eşek sırtında hiçbir şeyi olmadan insanlara vaaz etmiş ve havarilerinden ikinci bir elbiseye, ayakkabıya sahip olmamalarını istemiştir. Dolayısıyla dilencilik ve fakir hayat onları İsa'nın havarileri kılacaktır ki Francis zaman zaman kendisinden Göklerin Kralının şövalyesi diye söz edecektir.

Assisili Tevbeciler (Assisi's Penitents):

Francis'e ilk katılanlar Bernard of Quintavalle, Peter of Catanio ve üçüncü olarak da Giles isimli tıpkı Francis gibi şövalyelik hayalleri olan, şövalye St. George'e öykünen bir kişidir. Onun da sonunda Francis gibi bir şövalye olarak en yüce Kral'a hizmeti seçtiği ifade edilmektedir. St. George, üzerine bindiği soylu atını, zırhını ve diğer soyluluk ve zenginliğin göstergesi olan eşyalarını Tanrı sevgisi nedeniyle fakirlere dağıtırmış. Bu yüzden bu yeni takipçisinden Francis benzer bir davranış göstermesini ister ve üzerindeki soyluluk nişanesi olan giysilerini fakir bir kadına vermesini ister. Bu aynı zamanda onun için bir sınavdır. 1208 sonları ve 1209 başlarında Francis'in çok az sayıda taraftarı vardır ve onlara verilen ilk isim Assisi'nin Tevbecileri/Tövbekarları (Assisi's Penitents)'dır. Yine de 1209'da

bir etrafındaki insanlar için nasıl hareket etmeleri gerektiğini gösteren bir Talimatname (Rule) yazmaya başlar. Bu esnada en büyük amacı Papalığın onayını alabilmektir.¹¹¹

Beraberindeki 12 arkadaşıyla birlikte Papa III. Innocent'in huzuruna çıkan Francis, hareketini en üst makam olarak gördüğü papalığa onaylatmak niyetindedir. O dönemde yaygınlaşan ki, Francis'in de bir şekilde etkilendiği tevbeci hareketler heretisizme doğru kaymaktaydılar ve kilise onlara karşı sert tutumlar geliştirmekteydi. Francis, ise, onlardan farklı olarak heretik olmak istemiyor ve papalığın yeni doğmakta olan hareketini onaylamasını bekliyordu. Zaten onun başta da ifade ettiğimiz gibi papalığa karşı duran heretik bir amacı ya da İncillerin genel kabul gören öğretilisine karşı çıkmak gibi bir niyeti yoktur. Kilisenin kendi hareketinin olumlu bir hareket olduğunu ve Mesih'in otantik öğretilisine uygun olduğunu kabul etmesini istemektedir. Papa III. Innocent, tövbesel hareketlere karşı daha ılımlı yaklaşmayı öngören bir kişidir. Bu da Francis için bir avantaj olur. Kendisi de mistik eğilimler taşıyan Papa, bu hareketlerin kiliseye itaat etmelerinin önemli olduğunu, onların kilisenin gittikçe uzaklaştığı fakirler gibi halk kitlelerini kiliseye yaklaştırmada da yardımcı olacaklarını düşünür ve Fransiskanleri onaylar. Onun döneminde benzer bir hareket olarak da Dominikenlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Papanın onayı sözlü olarak gerçekleşir ve aynı zamanda onun *First Rule / Propositum vitae* olarak bilinen ilk talimatnamesini de 23 Nisan 1209'da onaylar.¹¹² Böylelikle Küçük Rahipler Tarikatı "Order of the Friars Minor" ya da daha uygun isimlendirmeye küçük biraderler (lesse brothers) doğmuş olur.¹¹³

¹¹¹ Murray, *A Mended and Broken Life*, ss.77-79.

¹¹² Paschal Robinson, *The Writings of St. Francis of Assisi*, Philadelphia: Dolphin Press, 1905, s.26.

¹¹³ House, *Francis of Assisi*, ss.89-99; Murray, *A Mended and Broken Life*, ss.84-88.

1212'de Clare'nin Tarikatı kurulunca ilk kurulan cemaat Birinci Tarikat (First Order) ya da Erkek Kardeşler (Brother) Clare'nın grubu da İkinci Tarikat (Second Order) ve Kızkardeşler (Sisters) olarak adlandırılır. Clare'nin yazmış olduğu Tarikat kuralları, Âdâb/Usûl (Rule) 1253'te Papa IV Innocent tarafından onaylanınca hareketin ikinci ayağı da Kilise açısından meşruiyet kazanmış olur. Böylelikle mistik hareketin erkekler ve kadınlardan oluşan iki ayağı oluşmuş olur. Clare, Hristiyan tarihinde Valentianizm, Montanizm gibi ilk dönem hareketlerinde görülen kadınlar gibi öne çıkar. Fakat o hareketlerdeki kadınların aksine Kilise tarafından gerekli onayı alarak ortodoksiye bağlı kalmaya devam eder. Clare'nin sayesinde hareket kadınlar koluyla aslında daha fazla güç kazanacaktır. Yine de hareket her ne kadar dilencilik, fakirlere yardım ve vaazlar yoluyla halkla temas halinde olsa da asketik yaşantıya verdikleri önem, Tanrıya kendilerini adama, bekârlık yaşamı gibi sebeplerden ötürü toplumsal yaşamın uzağındadırlar. Bu nedenle yukarıda sözünü ettiğimiz 1221'de Francis tarafından kurulan üçüncü grup (Third Order) seküler Fransiskanlar saç ayağının eksik bacağına tamamlarlar.

Her ne kadar tövbesel ritlere, asketik yaşantıya ve mistik tecrübelerle önem verse de Francis için din sadece kendi başına yaşanan bir şey değildir. Tanrı oğlu İsa Mesih'i pek çok Hristiyan'dan farklı olarak fazlasıyla içselleştirmiştir. Onun hayatının bütün aşamalarını kendine adapte etmeye çalışır ve İsa'nın canlı bir kopyası olmak için çabalar. İsa Mesih sevgisi o kadar fazladır ki, bu aşk içine sığmaz. Onu bütün insanlıkla paylaşmak arzusu taşıyan Francis'in en büyük hayali Müslümanlara İsa Mesih'i anlatabilmek ve onları Hristiyanlaştırabilmektir. Aslında Francis, bütün dünyaya İsa'nı mesajını yaymak arzusu taşır ancak Haçlı seferlerinin yapıldığı bir dönemde Hristiyan dünyanın karşısında tek bir güç vardır o da İslam. Hristiyanlar yedinci asırdan itibaren Müslümanlar karşısında sürekli gerilemekte ve kan kaybetmektedir. Dolayısıyla öncelikli

hedef İslam dünyasıdır. Müslümanları kastederek: “Burada, bugün bize şeytanın müntesipleri olarak görünen insanlar, bir gün Mesih’in müntesipleri olacaklar.” der. Lakin Müslümanların Mesih’in şakirdleri olmalarının yolu, iyi bir örneklikten geçer: “Dünyadaki hayatımız, öyle olmalı ki, bizi duydukları ya da gördüklerinde, her biri göksel Babamıza övgü sunmaya kendisini mecbur hissetmeli. Kendi içinizde barışı tesis edin. Başka birisi için gazap (kızgınlık) ya da skandal sebebi olmayın fakat centilmenliğiniz, barış, ahenk, uzlaş ve iyi işlere liderlik etsin.”¹¹⁴

Misyonerlik faaliyeti konusunda kardeşlerini cesaretlendiren Francis’in, etkili konuşmalar yaptıktan sonra her birini farklı bölgelere İsa Mesih’i anlatmak üzere gönderdiği ifade edilmektedir. İyi bir teolog olmamasına karşın çok iyi bir hatip, iyi bir vaizdir. Vaaz etmeyi, tıpkı fakirlik gibi İsa’nın bir özelliği olarak gördüğü için de iyi şekilde uygulamaya çalışır ve bu konuda son derece başarılıdır. O kadar çok etkilenirler ki Sabatier, farklı ve yabancı bölgelere misyoner olarak gidenlerin hiçbir şeye sahip olmamalarına rağmen, Vahiy kitabında¹¹⁵ işaret edilen yeni ve büyük neslin işaretlerini gördüklerini düşündüklerini söyler.¹¹⁶

Sabatier’e göre Francis’in ihtidası, değişimi son derece radikal bir eylemdir. Hayatını, düşüncelerini ve iradesini geçmiştekenden farklı bir yöne doğru yöneltmeyi başarmıştır. Fakat karakterini değiştirmekte aynı başarıyı gösteremez. İçindeki

¹¹⁴ Sabatier, *Life of St. Francis*, s.169.

¹¹⁵ Kutsal kentin, yeni Kudüs’ün kendi güveyi için hazırlanmış süslü bir gelin gibi, gökten, Tanrı’nın yanından indiğini gördüm. Tahttan yükselen gür bir sesin şöyle dediğini işittim: «İşte, Tanrı’nın konutu insanların arasındadır. Tanrı onların arasında yaşayacak. Onlar O’nun halkı olacaklar, Tanrı’nın kendisi de onların arasında bulunacak. Onların gözlerinden bütün yaşları silecek. Artık ölüm olmayacak. Artık ne yas, ne ağlayış, ne de ısırap olacak. Çünkü önceki düzen ortadan kalkmıştır.» (Vahiy 21:2-4).

¹¹⁶ Sabatier, *Life of St. Francis*, s.170.

çoşku ve şövalye ruhu nedense zaman zaman dizginlense ve muhteva değıştirse de tam olarak ölmez. Sabatier bunun bir karakter olduğunu ve değışmeyeceğini söylüyor.¹¹⁷ Belki Francis açısından şu söylenebilir. Müslümanları hidayete erdirmeye çabasıyla, İslam dünyasına sefere katılma birleşmiştir. Yani artık salt savaşçı değil aynı zamanda bir davetçi, bir misyonerdir. Francis'in inziva yaşantısıyla üstünü örtmeye çabaladığı savaşçı ruhu 1210'da bir Fransız şövalyesi olan Jean de Brienne'nin kendisini Kudüs kralı olarak ilan etmesiyle yeniden kıpırdanmaya başlar. 1212'de farklı bir gelişme daha olur ve tarihe çocukların Haçlı Seferi diye geçen hadise gerçekleşir. Rivayetlere göre çobanlık yapan Fransız bir genç İsa'yı fakir bir hacı kılığında gördüğünü, kendisinden bir miktar ekmek aldığını, Fransa kralına vermek üzere ona bir mektup verdiğini, Haçlılara liderlik etmesini ve Müslümanları barış içinde ihtida ettirmesini istediğini anlatmaya başlar. Daha sonra da benzer bir vizyonu Alman bir çocuğun da gördüğü anlatılır. Çağrı çocuklarda karşılık bulur ve sonunda yaklaşık 30.000 çocuğun katıldığı bir sefer düzenlenir fakat tarihi rivayetlere göre çocuklar Venedikli tacirler tarafından Tunus'a geldiklerinde köle olarak satılırlar. Bir kısmı da yolda ölür. Seferin adının çocukların Haçlı seferi olmasına karşın sadece çocukların katılmadığı, aralarında yaşlıların da olduğu, liderliklerin bir kısmının gençler ve yaşlılar tarafından yapıldığı sadece bu seferin liderliğini şövalyeler, rahipler ve keşişlerden hiç kimsenin üstlenmediği tamamen bağımsız bir hareket şeklinde ortaya çıktığı ifade edilmektedir.¹¹⁸

Böylesi bir atmosferde Francis, Müslümanlar ve bölgedeki diğer insanların Mesih'e iman etmelerini sağlamak ve şehit

¹¹⁷ Sabatier, *Life of St. Francis*, s.170.

¹¹⁸ Kenneth M. Setton (ed.), *A History of Crusades*, London: The University of Wisconsin Press, 1969, c.2, ss.325-342; Gary Dickson, "Children's Crusades" *The Crusades, An Encyclopedia*, ed. Alan V. Murray, California: ABC Clio, 2006, ss.242-244.

olmak arzusuyla 1212'de Suriye'ye gitmek için Portiuncula'dan ayrılır ve bir gemiye biner ama fırtına nedeniyle geminin rotası değişir. Yoluna gidemeyen gemi zorunlu olarak Slovenya sahilinde demirler. Bu başarısız girişim onu yıldırılmaz, döndükten sonra 1212-1213 baharını İtalya'nın iç bölgelerini evanjelize etmekle geçirir.¹¹⁹

Daha sonra hareketine katılan Chiusi Kontu Orlando dei Cattani, zaman zaman inzivaya çekildiklerinde kullanmak üzere La Verna dağına ona bağışlar. Bir sonraki yıl mesajını yaymak için Endülüs'e gider. Aslında yolcuğun asıl hedefi Mağrib (Morocco)'tır. Amacı Suriye'de ulaşamadığı kafirlere (Müslümanlara) Mağrib'te ulaşarak onları ihtida etmektir. Fakat yolculuk esnasında rahatsızlanması nedeniyle oraya ulaşamaz ve Endülüs'te kalır. 1214-15 arasında Endülüs'te kaldığı ve misyon faaliyetlerini sürdürdüğü ifade edilmekle birlikte kaynaklarda detaylı olarak ne tür faaliyetler yaptığını temas edilmez. Tekrar Assisi'ye Portiuncula kilisesine döndükten sonra ise hareketine eğitimli ve soylu çok sayıda insan katılır.¹²⁰

Misyon faaliyetlerine devam eden Francis, 1215'te Papa III. Innocent tarafından açılan Lateran Konsiline katılır ve burada kendisiyle benzer bir hareket geliştiren Dominic'le görüşür.¹²¹

Tarikatın ana gövdesini oluşturan keşişler/de Portiuncula manastırında/kilisesinde ilk genel toplantılarını yaparlar ve burada tarikat eyaletlere bölünerek Hristiyan dünyanın de-ği-

¹¹⁹ Celano, *The First Life of St. Francis*, I:xx,55, s.54-55; Sabatier, *Life of St. Francis*, s.171.

¹²⁰ Celano, *The First Life of St. Francis*, I:xx,56-57, s.55-57; Sabatier, *Life of St. Francis*, ss.173-174.

¹²¹ Fazlasıyla birbirine benzeyen ve 13. yy. dilencileri diye anılan Francis ve Dominic'le ve Fransiskanlarla Dominikenler hakkındaki mukayeseli bir araştırma için bk. John Herkless, *Francis and Dominic, and the Mendicant Orders*, Edinburg: T&T Clark, 1901.

şik bölgelerine Fransiskan misyonlar atanır. Tuscany, Lombardy, Provence, İspanya, Almanya, Suriye ve Tunus gibi yerlere misyon şeflikleri atamaları ve görevlendirmeler yapılır. Böylelikle ilk kez İtalya dışında da resmen örgütlenme faaliyeti başlamış olur. Francis, kendisine de Fransa'yı seçer ve Floransa'ya doğru yola çıkar. Fakat kardinal Ugolino tarafından ikna edilerek Fransa'ya gitmesi engellenir ve tekrar Assisi'ye geri döner.

Suriye seferiyle gerçekleştiremediği Müslümanları ihtida sevdasını gerçekleştirmek için beşinci haclı seferi esnasında bir kez daha girişime bulunur ve 1219'da Dimyat'ı kuşatan haclı ordusunun içinde yer alır. Kimilerine göre amacı savaşmak değil hem haclı askerlerine hem de kafir olarak nitelendirdiği Müslümanlara İsa Mesih'i ve İncilleri anlatmak amacını taşımaktadır. Dimyat'ta Mısır Sultanı el-Kamil'le görüşür. Bir sonraki bölümde detaylı olarak ele alacağımız bu görüşme literatüre ilk kez yapılan diyalog toplantısı olarak geçer.

Rahatsızlığı sonrasında haclı seferinden geri döndükten sonra, misyon faaliyetlerine ve vaazlarına hız verir. Tarikata mensup keşişler de faaliyetlerine hızla devam etmektedirler. Faaliyetler sonucunda hareket günden güne büyümekte ve tariakata katılanların sayısı artmaktadır. Her ne kadar kendisine rehber olarak sadece İncilleri aldığını ve tarikatın üyelerine bunun yeteceğini söylese de büyümenin ortaya çıkaracağı yeni sorunların önüne geçmek için kurallar yazar. 1221 ve 1223 yıllarında yazdığı iki Âdâb/Usûl (Rule) metninde keşişlerin dikkat etmeleri gereken hususları İncillerle uyumlu olmasına özen göstererek ifade eder.

1224'te Fransiskanlar ve pek çok Hıristiyan tarafından bir mucize olarak algılanan stigmata hadisesi gerçekleşir. Bu bir anlamda İsa adına yaşanan bir hayatın taçlandırılmasıdır. Her şeyiyle İsa'ya öykünen Francis, hayatın son döneminde onun çarmihini, tutkusunu ve acısını da sırtlanacaktır.

Her ne kadar hayatının ilk dönemlerinde dünyevi aşklar peşinde koşsa da sonraki dönemlerinde ilahi aşkının, İsa Mesih'e duyduğu sevginin peşinde geçirdiği ömrü 1226 yılında Assisi'de son bulur. Ölümü sevgiliye kavuşma anı, bir düğün gecesi (şeb-i aruz) olarak gören Mevlana'ya benzer tarzda Francis de ölümü kız kardeş olarak nitelendirir.

Sonuç

Sonuç olarak Francis, zengin bir tüccarın oğlu olarak başladığı, Papa XVI. Benedict'in bir "playboy" olarak nitelendirmesini hak edecek kadar dünyevi zevk ve rahata alışmış bir hayatı terk ederek fakirlik ve yoksulluklarla dolu bir hayatı tercih eder. Aynı zamanda Ortaçağın en önemli ve en etkin tarikatlarından birisinin lideri olur.

Francis'in böylesi bir değişim geçirmesinde onun gördüğü rüya ve vizyonların çok özel bir yeri vardır. Pavlus'un, Augustin'in ve diğer birçok mistiğin yaşadığına benzer tarzda Tanrı'nın kendisini özel bir misyonla seçtiğine inanır. Rüyalarına giren Mesih onu yönlendirir.

Francis'in düşünce dünyasının oluşumunda Kitabı Mukaddes önemli bir role sahiptir. Bunun yanı sıra onüçüncü yüzyıla kadarki Hristiyan mistik geleneğinden de istifade eder. Ayrıca şairler ve şövalyeler çocukluğundan itibaren hayatına yön veren en önemli unsurdur. Değişim geçirdikten sonra bu tutkusundan tam olarak vazgeçmez. Bu defa İsa Mesih'in şövalyesi olmaya çalışır.

Önceki hayatı ve sonraki hayatı arasında radikal bir farklılık olduğu aşikârdır. Bu değişimin gerçekliği süreçte benliği yoketme diye nitelendirilen eski benliğini ya da diğer bir tabirle nefsini tamamen öldürme ya da kontrol altına alma teknikleri uygular ve bu nokta da kaynaklardan isimleri tam olarak açıklanmayan Assisi yakınlarındaki tepelerde ikamet eden asketiklerden yardım aldığı görülmektedir. Yine onüçüncü

yüzyılda etkin olan tevbeciler gibi mistik gruplardan etkilen-diği de görölmektedir. Nefsini öldürme noktasında asketik bazı temrinlerin yanı sıra daha önce görmekten iğrendiğini söylediği cüzzamlılarla yakından ilgilendiği hatta hastalık kapma riskine rağmen onları öptüğü, onların tedavilerine yar-dımcı olduğu görölmektedir. Yine fakirliğe farklı metaforik ve mistik anlamlar yüklese de bir yaşam tarzı olarak fakirliği seçmesi de nefsinin kontrol altına alma noktasında izlediği yol-lardan birisidir.

Ancak tüm bunlara karşın Francis, zamanındaki mistik hareketlerden herhangi birisine tabi olmayı ya da bir manastı-ra kapanarak ruhbanlarla birlikte münzevi bir hayat yaşamayı tercih etmez. O kısmen halkın arasında kısmen münzevi ya-şantıyı içeren bir yaşam tarzı oluşturur.

Assili genç ve soylu Clare, Francis için çok özel birisidir. Ancak aralarındaki ilişki tam olarak açıklığa kavuşmuş değıl-dir. Genel kabule göre Clare, 18 yaşına girdiğinde Francis'in tarikatına katılır ve kızkardeşlerin lideri olur. Diğer taraftan yukarıda tartıştığımız üzere onların ilişkilerinin daha eski olduğu Francis'in dönüşüm yaşadığı zamanlarda gizli gizli buluştukları iddia edilmekte ve Francis'in adeta Mecnun gibi Clare'ya âşık olduğu ve daha sonra bu aşkın ilahi aşka dönüş-tüğü de iddia edilmektedir.

Sonraki bölümde ise Dionysius'un mistik teolojisi kadar sistematik olmasa da Francis'in mistisizmi olarak adlandırıla-bilecek mistik düşüncelerini inceleyeceğiz.

III

FRANCIS'İN MİSTİSİZMİ/
MİSTİK DÜŞÜNCELERİ

1. Mistik/Asketik

Bir Yaşam Formu Olarak Fakirlik ve Bayan Fakirlik Metaforu

Hıristiyan dünyasında zihinlerdeki Francis resmi, genellikle aciz, ellerini göğsüne kaldırmış dua eden, yalınayak, üzerinde dehlizden bir elbise bulunan şeklindedir. Bu resim onun dünya görüşüne ve yaşam tarzına da son derece uygundur. Her ne kadar kaynakların birçoğunda onun değişim sürecinde etkili olan şeyler vizyonlar gibi gösterilse de Subasio dağındaki mağaralarda inzivâ çekildiği dönemde yaptığı tefekkürlerin, orada görüştüğü söylenen keşişlerin ve o süreç içerisinde karşılaştığı cüzzamlılar ve fakir insanların onun üzerinde bıraktıkları etki hiç de yabana atılacak cinsten değildir. Ancak bunun kadar önemli olan bir diğer noktada onun kutsal metinlere olan yaklaşımıdır. Kutsal metinleri, özellikle İncilleri sanki İsa'nın kendisi onlara bizzat anlatıyormuşçasına özgürce anlamak ister. Bir anlamda Francis, metindeki tarihsel İsa'nın örnekliğini öne çıkarır. İncillerin İsa'sı onun önündeki bir rol modelidir. Lakin kilisenin İsa algısı, yaşayan tarihsel İsa'dan çok çarmıhtan sonra dirilen göksel İsa'yadır. Her ne kadar stigmata tecrübesinde ve diğer vizyonlarında sık sık göksel İsa-Mesih'e atıfta bulunsun da hayatına örnek olarak çarmıh öncesi, yaşayan İsa'yı öne çıkarır.

Nitekim Papa III. Innocent'in huzuruna ilk çıktıklarında onları onaylamakta tereddüt edilmesi karşısında kardinal Giovanni, papalığı uyarır: "Dikkatli olmalıyız. Şayet bu dilencilerin isteğini yeni olduğu ya da çok zor olduğu için geri çevirsek, Mesih'in İncili'ne karşı günah işlemiş olabiliriz. Çünkü o, sadece İncil yaşamının bir formunu bize onaylatmak istiyor. Hiç kimse İncilin mükemmelliğine göre yaşamak için kendini adayan birisine, yeni şeyler içeriyor ya da mantıksız veya çok zor derse Mesih'e karşı küfretmiş olur."¹ Kardinalin bu ifadeleri onun İncillerde İsa'nın yaşam tarzı olarak anlatılan şeyi özellikle yoksulluğu kendisine örnek aldığı² görüldüğünü ifade etmektedir. Nitekim Francis'in hayattaki en büyük amacının, en öncelikli arzu ve en önemli niyetinin her şeyden daha çok kutsal İncile önem vermek, ona sadık kalmak olduğu ifade edilmektedir.²

Yine onun bir defasında İncili yüksek sesle okurken, İsa'nın, havarilerini insanlara öğretilerini anlatmak üzere gönderirken söylediklerinin bulunduğu bölüme gelir:

"İsa, Onikileri yanına çağırarak onlara tüm cinleri kovmak ve hastalıkları iyileştirmek için güç ve yetki verdi. Sonra onları Tanrı'nın Egemenliğini duyurmaya ve hastalara şifa vermeye gönderdi. Onlara şöyle dedi: "Yolculuk için yanınıza hiçbir şey almayın - ne değnek, ne torba, ne ekmek, ne para, ne de yedek mintan."³

"Yolculuk için yanınıza bir şey almayın" komutu onun düşüncelerine uygun bir komuttur: "Bu tam da benim uzun süredir bütün kalbimle arzu ettiğim şeydir." der.⁴ Francis, İncillerdeki bu emri okuduğunda literal olarak anlar ve anında itaat ederek

¹ Bonaventure, *Life of Saint Francis*, s.30.

² Kenneth Baxter Wolf, *The Poverty of Riches, St. Francis of Assisi Reconsidered*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2005, s.17.

³ Luka 9:1-3; Matta 10:7-10; Markos 6:7-9; Francis İncillerdeki bu emri okuduğunda doğrudan literal olarak anlamış ve itaat etmiştir.

⁴ Bonaventure, *Life of Saint Francis*, s.23.

denileni yapar.⁵ Bu yüzden Bonaventure onu tanımlarken “İncil fakirliğinin taklitçisiydi” der. Yani ona göre Francis, fakirliği fakirlerle ilgilenmeyi ve en önemlisi kendisini Tanrıya adayan bir insanın alabildiğine dünyadan uzaklaşması gerektiğini ilk keşfeden değildir.⁶ Bu yüzden onun fakirliği seçişinin aslında Tanrı’ya bağlılığının bir ilanı olduğu ifade edilir. Francis’e göre fakirlik, Tanrı’nın yeryüzündeki varlığının bir işaretidir. Francis dostlarına: “Kardeş, fakir bir adamı gördüğünde, Rabbin ve onun fakir aynası senin önüne yerleştirilmiştir. Hastada da aynı şekilde, O’nun katında makbul olan hastaları ara.” der. Böyle düşündüğü için de fakirlere acımdan çok sevgiyle yaklaştığı gibi dilenirken bile kendisine acındırarak, zavallı ya da bedbaht görünerek dilenmez tam tersine son derece neşeli bir şekilde şarkı ve ilahiler söyleyerek adeta bir ibadet aşkıyla dilenir.⁷

Francis, Snoptiklerdeki İsa’yı okuduğunda İsa’nın en çok vurgu yaptığı şeyin yoksulluk olduğunu görür. Yalnız buradaki yoksulluk algısı her ne kadar sosyal olarak fakirlere yardımı ve onlara olumlu yaklaşmayı öngörse de tam olarak İslam’daki gibi sosyal bir olgu olarak düşünülmez. Buradaki daha çok Tanrısal vaade kavuşabilmek için mutlaka yapılması gereken zahidane bir eylem olarak sunulur. Kurtuluşa ermenin yolu, sadece çarmıhtaki İsa’nın kefareti kabul etmekle mümkün görülüyor. Bunun yanı sıra onun yaşadığı hayatın aynısını yaşamak, onun çektiği acıların benzerini çekmek gerekmektedir. Nitekim İsa, kendisini takip etmek isteyen, çağrısına kulak veren insanlara bütün malını satıp yoksullara bağışladıktan sonra kendisine katılmalarını söyler:

İleri gelenlerden biri İsa’ya, “İyi öğretmenim, sonsuz yaşama kavuşmak için ne yapmalıyım?” diye sordu. İsa

⁵ Martin Conway, *Early Tuscan Art, From the 12th to the 15th Centuries*, London: Hurst and Blackett Limited, 1902, s.57.

⁶ Bonaventure, *Life of Saint Francis*, s.24.

⁷ Murray, *A Mended and Broken Heart*, s.72.

ona, "Bana neden iyi diyorsun?" dedi. "İyi olan tek biri var, O da Tanrı'dır. O'nun buyruklarını biliyorsun: 'Zina etme, adam öldürme, hırsızlık yapma, yalan yere tanıklık etme, annene babana saygı göster.'"

"Bunların hepsini gençliğimden beri yerine getiriyorum" dedi adam.

İsa bunu duyunca ona, "Hâlâ bir eksiğin var" dedi. "*Neyin varsa hepsini sat, parasını yoksullara dağıt; böylece göklerde hazinen olur. Sonra gel, beni izle.*"

Adam bu sözleri duyunca çok üzüldü. Çünkü son derece zengindi. Onun üzüntüsünü gören İsa, "Varlıklı kişilerin Tanrı Egemenliğine girmesi ne kadar güç!" dedi. "Nitekim devenin iğne deliğinden geçmesi, zenginin Tanrı Egemenliğine girmesinden daha kolaydır." Bunu işitenler, "Öyleyse kim *kurtulabilir?*" dediler. İsa, "İnsanlar için imkânsız olan, Tanrı için mümkündür" dedi. Petrus, "Bak, biz her şeyimizi bırakıp senin ardından geldik" dedi.

İsa onlara şöyle dedi: "*Size doğrusunu söyleyeyim, Tanrı'nın Egemenliği uğruna evini, karısını, kardeşlerini, anne babasını ya da çocuklarını bırakıp da bu çağda bunların kat kat fazlasına ve gelecek çağda sonsuz yaşama kavuşmaya-
cak hiç kimse yoktur.*"⁸

İsa, takipçilerinden Tanrı'nın Egemenliği uğruna evini, anne-babasını, karısını ve kardeşlerini kısaca onun güçlü olmasını sağlayan sosyal bağlarını terk etmesini ve yine insanı güçlü kılan, başkalarına tahakküm etmesini sağlayan, rahat hareket etme ve istediği gibi tasarrufta bulunma özgürlüğü veren mal ve mülkünü satarak parasını fakirlere bağışlamasını kendisinin ilk doğduğundaki gibi sade ve çıplak olmasını öngörüyor. Francis'in, bu çağrıdan her şeyden ve herkesten daha fazla etkilendiği görülüyor. Gerçekten de her şeye sahip olan bir insanın tüm ayrıcalıklarını bir kalemde silip atması kolay olmasa gerek. Francis'in yaşadığı iç çatışmaların bir bölümü-

⁸ Markos 10:17-30; Luka 18:18-30; Matta 19:16-29.

nün servete hayır demeyeyle ilgili olduğunu düşünmek insan psikolojisi açısından daha uygun görünmektedir.

Francis, İsa'yı izlemek adına, havarilerin yaptığı gibi onun tavsiyesine uyup en önemli şartı yerine getiriyor. Hem ailesi kanalıyla ona intikal edecek olan serveti, hem babasını yani sosyal statüsünü, hem ona dayatılan hayatı reddediyor. Ancak bu kadarla da yetinmiyor ve fakirliğe o kadar çok önem veriyor ki, ondan bir "*sevgili*", bir "*eş*" ve bir "*kadın*" olarak söz ediyor.

Francis'in "*Sevgili Bayan Fakirlik*", metaforundan övgüyle söz eden Dante, kilisenin giderek eşinden (İsa'dan) uzaklaştığını, tekrar kendisine bağlanması ve ona doğru gitmesi için İsa'nın iki prens (St. Francis ve St. Dominik) gönderdiğini ifade ettikten sonra⁹ "ölüme olduğu gibi ona da hiç kimsenin seve seve kapısını açmadığı o kadın yüzünden ve kutsal mahkemenin önünde onunla birleşti *coram patre* [babasının önünde]" der. Böylelikle Francis, yargılanmak üzere piskoposun huzuruna çıkarıldığında, hiç kimsenin sahiplenmediği fakirlikle babasına ait olan elbiseleri çıkartıp attığında evlenmiş olur. Dante, devamla Francis'in gün geçtikçe "onu (kadını/fakirliği)" daha çok sevdiğini, kadının bin yüz yıldır ilk eşinden (İsa'dan) ayrı olduğunu söyler. Bu aslında kiliseye de bir eleştiridir. İsa'nın gerçek mesajına Kilisenin binyüzyıldır sahip çıkmadığını kast eder. Onların görmezden geldikleri mesajı Assisili Francis fark etmiştir. Bu yüzden Dante için o, İsa'dan 11 yüzyıl sonra parlayan bir ışık, bir iyilik perisidir:

Kadın bin yüz yılı aşkın süre
ilk eşinden yoksun kalmıştı,
küçümsenmiş, terk edilmiş, isteklisi çıkmamıştı;
dünyayı titreten kişinin sesini

⁹ Dante, *İlahi Komedya, Cehennem, Âraf ve Cennet*, çev. Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 1998, ss.624-625, Cennet XI:28-45.

Amyclas¹⁰'ın yanında duyduğunda irkilmemesi,
 bir işe yaramamıştı;
 Meryem aşağıda dururken, İsa ile birlikte
 çarmıhta ağlayacak denli tutarlı,
 yürekli olması bir işe yaramamıştı.¹¹

Dante'ye göre fakirlik İsa'ya o kadar sadıktır ki, annesi gibi çarmıhın dibinde ağlamak yerine onunla beraber çarmıha gerilmiştir. Dolayısıyla yoksulluk, öncelikle İsa'nın eşidir ve ona aittir. Bununla birlikte Dante'nin Francis'in hayatını alegorik bir kadın figürle (Lady Poverty) evlenmesi¹² olarak resmetmesi ve bu temayı en merkezi yere neden yerleştirdiği sorusu sorgulanmıştır.¹³ Yine de Dante'nin Francis'i fakirlik vurgusu ve evlilik üzerinden resmetmesi unutulmaz bir Francis imajı yaratmak olarak da nitelendirilir.¹⁴

¹⁰ Amyclass: yoksul bir balıkçı. Çok yoksul olduğu için gece uyurken kapısını kapatmaz, herkese korku salan Sezar'ın adamlarından korkmamış. "Sezar, fakir ve mütevazı bir balıkçı olan Amyclas'ın evinde. Sezar'ın kapıya vurması, ateşe doğru gitmekte olan Amyclas'ı uyandırır. Şair, bu fakir adamın hayatını över. Sezar onu İtalya'ya götürmek ve büyük servet başışlamak ister. Amyclas ise kötü havanın öncesindeki işaretlerini liste halinde sıralayarak cevap verir (reddeder)." Monica Matthews, *Caesar and the Storm, A Commentary on Lucan de Bello Civili, Book 5 Lines 476-721*, Bern: Peter Lang A.G. International Academic Publishers 2008, s.87.

¹¹ Dante, *İlahi Komedya*, ss.626-627, Cennet XI:64-72.

¹² Francis'in Bayan Fakirlikle evliliği bir çok sanat eserinde resmedilmiştir. Örneğin Bk. Ek2: Resim 7.

¹³ Erich Auerbach, "St. Francis of Assisi in Dante's *Commedia*" *Italica*, Vol. 22, No. 4 (Dec., 1945), s.168.

¹⁴ Bk. Alessandro Vettori, "Pax et Bonum: Dante's Depiction of Francis of Assisi in Paradiso 11", *The Medieval Franciscans: Dante and the Franciscans*, ed. Santa Casciani, Leiden & Boston: Brill 2006, ss.289-305; Marguerite Chiarenza, "Dante's Lady Poverty" *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, sayı: 111 (1993), ss. 153-175.

Kuşkusuz Dante'nin böylesi bir Francis resmi çizmesinde Assisili Francis'den fazlasıyla etkilenmiş olması önemli bir rol oynamaktadır. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Nick Havely, *Dante and the Franciscans: Poverty and the Papacy in the 'Commedia'*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, ss.8-43.

Lakin fakirlikten kadın olarak söz edilmesi bizzat Francis'in kendisine aittir. İlk gördüğü vizyon sonrasında savaş meydanından Assisi'ye geri döndüğünde sessizliği ve durgunluğu karşısında sorunun ne olduğunu, birine aşık mı olduğunu ya da evlenmeyi mi istediğini merak eden arkadaşlarına şu şekilde cevap verir: "Daha önce hiç görmediğiniz kadar soylu ve güzel bir gelin alacağım ve o, akıl ve güzellikte herkesi geçecek."¹⁵ Başka bir yerde de şarkıyla birlikte şöyle söyler: "Benim hizmet ettiğim "Lady" başkasına talip olmayacak, başka kimseye övgü dolu şarkılar söylemeyecek, hiçbir şövalye onun için savaşmayacak; çünkü Ben, bütün erkeklerin hakir gördüğü Bayan Fakirliğin (Lady Poverty)'nin vefakâr/sadık bir aşığı olacağım."¹⁶

Bayan Fakirlik metaforunu gerek Francis'in gerekse takipçilerinin çok sık kullandıkları bilinmektedir. Bu kullanımlar bazen farklı anlamlar çağrıştıracak tarzdadır. Fakat her halükarda Cuthbert'in de ifade ettiği gibi "Onun fakirlikle kastettiği şey dünya genelinde anlaşılan şey değil daha çok İlahi bir şeydir."¹⁷

Francis "Bayan Fakirliği" her ne kadar tanrısal bir takım anlamlar içerecek tarzda kullanıyor olsa bile İsa'nın fakirlik konusuna fazlasıyla vurgu yaptığının farkındadır ve bu yüzden de hem kendi dünyasını fakirleştirir hem de etraftaki fakirlere daha olumlu bir davranış sergiler. O tam olarak bir sosyalist gibi davranmaz fakat fakirlerin hor ve hakir görülmesinden, toplumdan dışlanmasından rahatsız olur. Bu nedenle

¹⁵ Celano, *The First Life of Saint Francis*, I:iii, 7, s.9.

Gelin, kelimesine fakirliğin dışında farklı anlamlar da verilmiştir. Celano, bu gelinin "Hakiki Din" olduğunu söyler. Brother Leo, Brother Rufino ve Brother Angelo da aynı görüşü paylaşır. Bk. *Three Companions, The Legend of Saint Francis by the Three Companions*, s.18.

¹⁶ Jewett, *God's Troubadour, The Story of St. Francis of Assisi*, ss.77-78.

¹⁷ Father Cuthbert, *Saint Francis and Poverty*, London: R&T Washbourne Ltd. 1910, s.12.

de onun bu tutumuna vurgu yapan Thomas of Celano: “Hangi dil, bu adamın fakirlere olan merhametini ifade edebilir?” der. Ona göre Francis, yaratılıştan müşfik, iyi kalplidir. Ruhu, fakirlere doğru eriyip akmıştır ve onlara yardımı değil sevgisini, muhabbetini sunmuştur. Celano’nun aktardığına göre Francis, herhangi bir kimseyi yoksulluk içinde gördüğünde akli süratli bir şekilde Mesih’e doğru geri gidermiş. “Bu yüzden de o, bütün fakirlerde fakir Lady’nin Oğlu’nu okur.” diyen Thomas of Celano, Francis’in fakirlere her baktığında Meryem’in oğlu İsa’yı hatırladığını ve özellikle bu yüzden fakirleri daha çok sevdiğini söyler. Fakat Francis, fakirlik ve Mesih’i o kadar özdeşleştirir ki, kendisinden daha aciz, daha güçsüz, daha fakir ve hasta birini gördüğünde aşırı derecede kıskanmaktadır: “Şayet o, kendisinden daha fakir birisini görürse onu kıskanır, fakirlik için mücadelesinde ona üstün geleceği için korkardı.”¹⁸ Aslında bir anlamda korkusu, asıl sevgilisi olan Tanrı’yı yitirmektir. Ne kadar çok fakir olur ve ne kadar çok acz içinde olursa sevgilisine o kadar yakın olacağı vehmindedir. Sevgilisine ulaştıracağını düşündüğü fakirliği de sevgili olarak görmesi biraz da bu yüzdendir.

Bir başka anlatıda da, Francis bir gün dostlarına vaaz ediyorken, tesadüfen yoldan geçen fakir bir adam görür. Adam çıplaktır. Vicdan azabı duyarak dostlarına o adamı gösterir ve şöyle söyler: “Bu insanların istediği bizim fazlasıyla utanç duymamızdır ve şiddetle bizim fakirliğimizi azarlamaktadır... Öyle değil mi kardeş?”. Arkadaşlarının cevap vermesini beklemeden kendisi hüzünlü bir sesle cevap verir: “Ben zenginliğime karşılık fakirliği tercih ettim. Ve benim Hanımefendim (Lady) için, bak! O öteki adamda daha parlak bir şekilde parlıyor. ...ve biz Mesih’in uğruna insanların en fakiri değil mi-

¹⁸ Celano, *The Second Life of St. Francis*, II:li, 83, ss.223-224.

yiz? Fakat öteki fakir adam, meselenin başka türlü olduğunu ispatlıyor.”¹⁹

Kendi fakirliğiyle yoksulların fakirliğini mukayese ettiği farklı bir anekdotta yine Francis, vaaz etmekteyken yanlarına fakir ve hasta bir adam gelir. Önce adamı hoş bir şekilde karşılayıp onunla sohbet eder. Adam hem yoksul hem de hastadır, bir anlamda iki kere bahtsızdır. Adamın acılarından ötürü inlemesini hüznle dinler, onun acısını kendi kalbinde hissetmeye çalışır. Adamın bu durumuna üzülür. Orada bulunanlardan birisi onun hasta adama bu kadar merhamet göstermesi ve onla alakadar olmasından rahatsız olur ve “Kardeş, adamın fakir olduğu doğrudur. Fakat muhtemeldir ki şehirdeki herkesten daha zengindir.” der. Yani adamın fakir görüntüsü gerçek olmayabilir, insanları kandıran bir dilenci olabilir der. Lakin Francis, bu sözden çok rahatsız olur ve arkadaşından derhal tünüğünü çıkarmasını, adamın ayaklarına kapanarak suçu için bağışlanma dilemesini ister. O da bu isteği yerine getirir ve adamdan af diler. Bunun üzerine Francis dostuna hitaben: “Herhangi bir yerde fakir bir adam görürsen bil ki, kardeş, Rabbin ve O’nun fakir Annesi’nin bir aynası önünde durmaktadır. Hastaları gördüğünde de, Mesih’in bizim için hastalığı kendi üzerine almasını düşün.”²⁰ der.

Fakirlik ve Sosyal Reform

Francis’in fakirlik konusundaki düşünce ve davranışlarının *sembolik* ve *metaforik* boyutu olmakla birlikte realiteden uzak olduğu²¹ ya da bu alegoriyi seçerken realiteden tamamen bağımsız olduğunu düşünmek yanlış olur. Onikinci yüzyıl boyunca ve onüçüncü yüzyılın başlarında İtalya’da sanat ve medeniyet konusunda bazı gelişmeler olur ve ilerleyen yüzyıllarda ortaya çıkacak olan Rönesansın ayak sesleri duyulmaya

¹⁹ Celano, *The Second Life of St. Francis*, II:li, 84, s.224.

²⁰ Celano, *The Second Life of St. Francis*, II:lii, 85, s.225.

başlanır. Sanat alanındaki gelişmeyi tetikleyen en önemli gelişme olarak ise, üst sınıfın refah seviyesinin artması, lüksün yaygınlaşması, ticaretin gelişmesi, zenginlerin daha zengin, soyluların ise gittikçe daha güçlü hale gelmeleri gösterilmektedir. Tabi ticari canlanma sadece sanatsal faaliyetlerin artmasına vesile olmuyor aynı zamanda şehirlere doğru bir göçü ve şehirlerdeki nüfusun artmasına da neden olmaktadır. Yeni zenginlerin inşa ettikleri konutları, sarayları vb. yapıları fakir ve gariban halkın derme çatma kulübelerinin ya yanında ya da üzerinde yükselmektedir. Tıpkı bugün dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi fakirlerin çoğunun şehirlerin kenar bölgelerinde konuştığı ve çoğunun açlık sınırında yaşadığı, cüzam vb. salgın hastalıkların daha çok bu insanların arasında yaygın olduğu ifade edilmektedir.²¹

Bu dönemdeki Cluny gibi bazı manastırsal hareketlerin güçlü şekilde varolduğu fakat onların temelde aristokrat oldukları ve başkalarının ruhlarını değil daha çok kendi ruhlarını kurtarmakla ilgilendikleri, yoksulların ise sessizlik içinde yaşadıkları ifade edilmektedir. Yoksullar, asketik yaşantı ön gören bu hareketlerin ilgi alanının dışındadır. Yine bu hareketlerin çoğunlukla halka bir şeyler anlatmak gibi bir derterinin olmadığı ve özel seremonilerinin birçoğunu halkın anlamadığı bir dille Latince'yle yaptıkları bilinmektedir. Skolastik sorunlar, doktrinel tartışmalar, semboller, alegoriler en önemli gündem maddeleriydi. Oysa Francis, bu anlamda bir farklılık oluşturacak ve mistiklerin kendi ruhlarıyla ilgilenmeleri yerine başkalarının ruhlarıyla ilgilenmeyi, onların kurtuluşu için çabalamayı görev olarak görecektir.²²

Bu nedenlerden ötürü de Francis zaman zaman bir devrimci ve daha çok da bir sosyal reformcu olarak görülmüştür.

²¹ Martin Conway, *Early Tuscan Art, From the 12th to the 15th Centuries*, London: Hurst and Blackett Limited, 1902, ss.48-49.

²² Conway, *Early Tuscan Art, From*, ss.49,58.

Lakin en önemli sorunlardan birisi onun sosyal idealler hakkında konuştuğunun görülmemesidir. Onu bir sosyal reformcu olarak görenler bunun farkındadır ve zamanımızın algılarından hareketle, günümüzdeki gibi bir sosyal hareket beklemenin haksızlık olacağını düşünürler. Onlara göre Leo L. Dubois'e göre günümüzdeki reformistler daha avantajlı konumdadırlar zira sosyal gerçekler, olaylar, kötülükler, ilerleme, gelişme, toplumsal bölünmeler, çatışmalar vb. sosyal konularda daha fazla bilgi sahibidirler. Fakat Francis, olağanüstü düzeyde duyarlı olmasına karşın şahit olduğu talihsiz olaylar, toplum bilgisinin az olması, tecrübe eksikliği gibi sebeplerden ötürü pratik olarak olağan hayat sürecini tam olarak kavrayamamıştır. Bu yüzden de kompleks bir yapı formülasyonlar ya da yapılar geliştirememiştir. Fakirliği ve zühdü överken toplumsal hayatın devamı noktasında ne olacağı sorunu boşlukta duruyor gibidir. Dubois, onun basit akli bir muhakemeye Tanrı, ruh, Kilise, şeytan ve günahı müşahhas suretlerde gördüğünü, diğer taraftan düzenlenmiş, planlanmış bir eylem planının olmadığını, basitçe Hristiyan hayatının (dindarca bir hayatın) standartlarını yükseltmeyenlerin iradelerine seslenmeyi yeğlemiştir. Diğer en önemli reform konusunun²³ da toplumun her tabakasını kuşatan bir barış algısı olduğunu söyler. Tüm toplumsal tabakalara seslenerek hepsini ortak bir payda da buluşturmayı hedeflediği, bu nedenle de kendisini takip eden insanların toplumun hem en üst hem de en alt sınıflarına mensuplar arasından çıktığını ifade eder. Kısaca Dubois'e göre o bir sosyal reformcudur ama günümüz reformcularından biraz farklıdır. Çatışmadan, kavgadan ve savaştan uzak gönüllerde gerçekleşen bir reform düşünür ve bu yönüyle de yaptığı şey aynı zamanda dinsel bir reformdur.²³

²³ Leo L. Dubois, *Saint Francis of Assisi Social Reformer*, New York: Benziger Brothers, 1906, ss.145-148; Dinsel Reformistliği konusunda ayrıntılı bilgi için bk. ss.158-173..

Tüm bunlarla birlikte onun fakirlik konusuna vurgusunda mistik boyutun sosyal gerçeklikten daha çok yer tuttuğu ama sosyal gerçekliği de yadsımadığı bir vakiadır. Nitekim onun fakirlik kavramının fakirlikle muzdarip insanlarla ilişkisi ışığında ruhsal bir disiplin olarak anlaşılması gerektiğini düşünenler²⁴ olmakla birlikte onun en fakir olma dolayısıyla alan el olma konusundaki vurgusunun şiddetinin yanlış anlaşılabilceği düşüncesiyle Fransiskanlar farklı savunma metinleri oluşturmuşlardır.

Bir drama olarak tasarlanan böyle bir metinde Francis en yakın yoldaşı Giovanni ile bu konudaki görüşlerini müzakere etmektedir. Giovanni, Francis'in Fakirlik konusundaki sözleri üzerine: "sözlerin doğru; iyi geçeni sebeplerin de var. Fakat korkarım ki, Efendi'nin şu sözüyle ters düşünüyorsun: "Veren, alandan daha çok kutsanmıştır." Sense. Mesih'in fakirliği nedeniyle mi sadaka verenleri mübarek kılmıyorsun?" Giovanni'nin bu ifadesi Francis'in düşüncesindeki açık noktaya bir işaretidir ve sadaka veren, fakir ve münzevi hayat yaşayan dindarları destekleyen halkın yaptığının sanki hiç karşılığının olmadığı gibi bir düşünceye yol açabileceği şeklinde bir uyarıdır. Bunun üzerine Francis: "Vermek almaktan daha çok kutsanmıştır. Bu ifadede bazı teselli edici şeyler var: bu doğrudur. Ben fakirlere verdiğimde yürekten gelen bir ağlama duydum. Ve lüks zengin hediyeler taşındı: fakat daha çoğunu, eyvah! daha çoğunu ben kendime taşıdım. Ve azını, hem de çok azını Tanrı'na verdim. Bütün geceyi, çekici, zengin, gösterişli şık elbiseler içinde vahşi ve ahlaksız eğlencelerde/şenliklerde geçirmek, müşkülpesent hazlar benim huyum haline gelmez mi? Sonunda Giovanni, Ben fakirliği sevmiş fakat kendimin fakir olmasını istememiş olacağım." Francis, fakirlere yardımda bulunmanın iyi bir davranış olduğunu ama asıl önemli olan zenginliğin getirdiği lüks ve sefahatin daha

²⁴ Jewett, *God's Troubadour, The Story of St. Francis of Assisi*, ss.77-78.

fazla olduğudur. Oysa onun reformu işte tam da bu noktayla ilgilidir. Kişinin kendisini İsa Mesih'e, Tanrısına adayarak bütün dünyevi menfaatlerinden feragat edebilmesidir.

Giovanni, çok sert olmakla itham eder Francis'i ve eğlencelerde özgürce davranışın Tanrı'ya karşı cömertce bir davranış anlamına gelmeyeceğini kabul eder. Fakat bu insanların yine de Tanrı'nın fakirliğine hizmet ettiklerini yardımcı olduklarını, onlar için bunun yeterli olduğunu neden daha fazlasını yapmak zorunda kalsınlar, sebep nedir diye sorar. Francis'in cevabı anlamlıdır: "Tanrı daha yüksellere tırmanmak için çağırıyor: Artık burada oyalanmayacağım ve hayatımı daha uzaklarda geçireceğim." Sonra Francis, gençlik yıllarındaki düşlerinden söz eder: şövalyelik arzularından, ozanların şarkıları, şairlerin şiirlerinden, annesinin güzel şarkılarından. Tüm bunlar onun romantik gençlik yıllarını dolduran ve ona haz veren şeylerdir. Ancak o şimdi tüm bunları Bayan Fakirlik uğruna terk etmiştir: "Şimdi ben bunları bıraktım ve hayatın vahşi, acımasız gerçekleriyle mücadele ediyorum. ...fakat şimdi biliyorum ki: Göklerin Kralı'nın bir Şövalyesi, Mesih'in bir askeri ve Onun Kutsal Çarmıhının savunucusu olacağım. Ona sonsuz sadakat göstereceğime yemin ederim."²⁵

Francis'in fakirlik algısı²⁴ neden sosyal ve dini bir reform olarak kabul edildiğini anlamak için onun ortaya koyduğu projeye bakmak yetersiz olacaktır. Her ne kadar Kilise onu ve tarikatını kabul ettiğini onayladığını ilan etmiş olsa da aslında onun yorumunu kabul etmek kilise açısından hiç de kolay değildir. Nitekim onun Bayan Fakirliğin peşine düştüğü ilk zamanlarına ilişkin olarak aktarılan bir olay bu konuda fikir vericidir. Kurtarıcının (İsa Mesih'in) gerçek havarisi olarak takdim edilen Francis'in ihtida ettiği ilk andan itibaren bütün kalbiyle Bayan Fakirliği bulmaya çalıştığı, bu esnada herkesin

²⁵ Francis de Sales Gliebe, *My Lady Poverty, A Drama in Five Acts*, Santa Barbara: St. Anthony College, 1912, s.16-18.

ondan nefret ettiğini bunun üzerine Francis'in de Büyük ve Hikmetli olanlara gitmeye karar verdiği anlatılır. Muhtemelen bu ifadelerle Francis'in din adamlarıyla ve diğer toplumun ileri gelenleriyle yaptığı görüşmeler kastedilmektedir. Francis, onlara gittiğini, Bayan Fakirliği sordüğünü fakat karşısındakilerin kaba bir şekilde kendisine cevap verdiklerini ve "bizim kulaklarımıza kadar gelen bu yeni doktrin de nedir? Daima aradığın Yoksulluk seninle ve çocuklarınla uyumlu olabilir. Bize gelince biz hayatın zevklerinden lezzetlerinden ve zenginlik içerisindeki bir hayattan hoşlanıyoruz. Çünkü hayatımızın süresi kısa ve sıkıcıdır. ... biliyoruz ki, yemekten, içmekten ve neşeli olmaktan daha güzel bir şey yoktur."²⁶ Francis duydukları karşısında hayrete düşer ve Tanrı'ya kendisini uyandırdığı için şükranlarını sunarak dua eder.²⁷

Francis'n fakirliği bizzat yaşadığı da bir vakıadır. Fakirlikle aradığı Mesih'e hizmettir: "Hayatımı düzenleyen ve yönlendiren Tanrım, beni onların günahlarına düşürüp acı çektirme. Bana lütfet ve Senin ve ellerinle yaptığın Oğlunun hizmetinden olmak için aradığımı bana göster."²⁸ Dostlarına da ısrarla fakir kalmayı tavsiye ettiği bilinmektedir. Nitekim Brother Leo'ya yazdığı bir mektubunda Rab Tanrı'nın (Mesih'in) ayak izlerini ve fakirliği takip etmesini öğütler.²⁹

²⁶ "Ve kendime, ey canım, yıllarca yetecek kadar birikmiş bol malın var. Rahatına bak, ye, iç, yaşamın tadını çıkar diyeceğim." Luka 12:19.

²⁷ *The Lady Poverty A XII. Century Allegory*, ed. & tr. Montgomery Carmichael, London: John Murray 1901, Chapter II, ss.11-12.

"İsa bundan sonra şöyle dedi: «Baba, göğün ve yerin Rabbi! Bu gerçekleri bilge ve akıllı kişilerden gizleyip küçük çocuklara açtığın için sana şükrederim." (Matta 11:25).

²⁸ *The Lady Poverty*, s.13.

²⁹ Francis of Assisi, "Letter to Brother Leo", *Omnibus*, ss.118-119.

Fakirlik ve Kilise

Yukarıda Francis'in İsa'yı fakir bir adam olarak gördüğünü ve Tanrı'nın Krallığına girişin önemli bir şartı olarak fakirliği kabul ettiğini söylemiştik. Bu bağlamda da İsa'nın fakirlik vurgusunun tarihsel süreç içerisinde farklı algılandığını ve Dante'nin de bunu alegorik bir dille "Kadın bin yüz yılı aşkın süre, ilk eşinden yoksun kalmıştı..." şeklinde ifade etmişti. Kilisenin genel olarak fakirlik konusunda farklı düşündüğü görülmektedir. Onlara göre İsa Mesih, dünyevi iyiliklere, mala mülke sahip olmayı, çok zengin olmayı kınamamıştır. Etrafında da zengin dostları vardır ve onların zenginliğinden rahatsız olmamıştır. Tabi Arthur Vermeersch'in bu düşüncesi karşısında şu soruyu sormak gerekiyor: O zaman neden İsa zenginlerin Tanrı'nın Krallığına girmelerinin imkansız derecesinde zor olduğundan, malı mülkü olanların ellerindeki satıp fakirlere bağışlamadıkça Tanrı'nın Krallığı'na giremeyeceklerini ısrarla söylemektedir? Ancak Vermeersch'e göre İsa Mesih'in zenginliğin zararlarından söz ettiği doğrudur.³⁰ Ancak dünyevi mülkiyetten feragat etme daha çok asketik Hıristiyanların bir tercihi olmuştur. Bunun yanı sıra ilk Kudüs cemaati İsa'nın bu emirlerini daha çok mala tamah etmeme ve paylaşım şeklimde algılamışlardır. Nitekim yanında serveti olanlar bunu satmış ve ihtiyaç sahibi fakir inananlar için kullanmışlardır.³¹ Ona göre buradaki söz konusu olan, övülen davranış paylaşımıdır.

³⁰ "Dikenler arasında ekilen de şudur: sözü iştir, ama dünyasal kaygılar ve zenginliğin aldaticılığı sözü boğar ve ürün vermesini engeller." Matta 13:22; Bu pasajın yanı sıra İsa'nın kendi fakirliğinden söz ettiği ve Francis'in de sık sık vurgu yaptığı "İnsan Oğlu'nun başını koyacak bir yeri yok." (Matta 8:20) ifadesiyle ve genç bir adama bütün malını mülkünü satıp fakirlere dağıtmasını öğütlediği Matta 19:16-21'i de örnek olarak verir.

³¹ "...O gün yaklaşık üç bin kişi topluluğa katıldı. Bunlar kendilerini elçilerin öğretisine, paydaşlığa, ekmek bölmeye ve duaya adadılar. ... İmanlıların tümü bir arada bulunuyor, her şeyi ortaklaşa kullanıyorlardı. Mallarını mülklerini satıyor ve bunun parasını herkese ihtiyacına göre dağıtıyorlardı..." Elçilerin İşleri 2:41-45.

Francis'in sık sık vurguladığı fakirliğin bir erdem olduğu şeklindeki yaklaşımın aksine ona göre Fakirlik özel bir erdemin objesi olamaz. Asketik literatürün ve mistiklerin böyle düşündüğünü ifade etmekle birlikte bir şeyin erdem olabilmesi için kendiliğinden saygın ya da övgüye layık olması gerektiği, fakirliğin ise özü itibariyle iyi/lik olmadığını sadece bazı engelleri kaldırma konusunda yardımcı olduğunda iyilik vasfını kazanabileceğini ifade eder. Bu nedenle de fakirlik erdemin subjesi olamaz.³²

Önemli teologlardan Thomas Aquinas da fakirliğin kötülük sebebi olduğunu düşünür. İnsanı rasyonel şeylere yönlendirdiği için zenginlik iyidir. Ancak fakirlik insanın asaletini yitirmesine ve hırsızlık, başkalarına yaranmaya çalışma, yağcılık yapma, yalan yere yemin etme gibi olumsuz davranışlara neden olur. Fakat Aquinas ihtiyari fakirliğin iyi/doğru olmadığını söyleyerek kendiliğinden fakir olan insanları ayrı tutar.³³

Dolayısıyla Francis'in fakirlik konusundaki yaklaşımı ve İsa tercihi Kilisenin genel yaklaşımından uzaktır. Kilise Francis'in aksine İsa'dan çok Pavlus'un yaklaşımını daha çok benimsemiş gibi durmaktadır.

Pavlus ve Fakirlik

İsa'nın aksine zenginlere ilişkin olarak Pavlus çok sert ifadeler kullanmaz. Öncelikle misyon seyahatleri sırasında konuk olduğu insanların bir kısmı zengin ya da soylu oldukları için övülür.³⁴ Yalnız övgü doğrudan onların zenginliklerine değil misyona yaptıkları yardımadır. Yine ev, aile, mal mülk sahibi

³² Vermeersch, Arthur. "Poverty." CE, Vol. 12. <http://www.newadvent.org/cathen/12324a.htm> [31.09.2010].

³³ Thomas of Aquinas, *Summa Theologica*, III:132-133, <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html> [25.11.2010].

³⁴ Elçilerin İşleri, 16:14; 17:12; 18:7-8; Romalılar 16:1-23.

olmak konusunda da İsa kadar sert ifadeler kullanmaz. Bunların olmamasının ya da olduğu takdirde mümkün olduğu kadar yokmuş gibi davranmanın yararından söz eder. Amacının insanların özgürlüğünü kısıtlamak, onların rahatlarını engellemek olmadığını ancak onları Tanrı'ya daha fazla yaklaştırmak istediğini kaygıları olmadığı takdirde Tanrı'nın buyruklarını daha rahat yerine getirebileceklerini söyler.³⁵

İsa gibi zenginlerin ellerindeki her şeyden kurtulmalarını değil ama ellerindekilerle yetinmelerini, servetleriyle gururlanmalarını, iyilik yapma arzusu taşımalarını, paylaşmaya istekli olmalarını, böyle yaptıkları takdirde gelecek için gerçek bir hazine biriktirmiş olacaklarını söyler³⁶:

Oysa eldekiyle yetinerek Tanrı yolunda yürümek büyük kazançtır. Çünkü dünyaya ne bir şey getirdik, ne de ondan bir şey götürebiliriz. Yiyeceğimiz ve giyeceğimiz varsa, bunlarla yetiniriz. Zengin olmak isteyenler ayartılıp tuzağa düşerler, insanları çöküşe ve yıkıma götüren birçok anlamsız ve zararlı arzulara kapılırlar. Çünkü her türlü kötülüğün bir kökü de para sevgisidir. Bazıları zengin olmak hevesiyle imandan saptılar ve kendi kendilerine çok acı çektiler.³⁷

Pavlus için iyi bir misyon adamının, ağırbaşlı olması, özü sözü bir olması, şarap tutkunu olmaması ve haksız kazanç peşinde koşmaması yeterlidir.³⁸ İlla da tamamen dünyadan el etek çekmesi gerekmemektedir. Aksine başkalarına muhtaç olarak fakirliğin bir göstergesi olarak dilenerek yaşamayı çok onurlu bir davranış olarak görmez. Birbirinizi sevmenin dışındakimseye hiçbir şey borçlu olmayın diyen Pavlus, ancak başkalarına muhtaç olmayan bir insanın saygın bir yaşam süreceğini söyler. Bu yüzden de ısrarla kendi emeğiyle geçin-

³⁵ 1 Korintliler 7:28-35.

³⁶ 1 Timoteyus 6:17-19.

³⁷ 1 Timoteyus 6:6-10.

³⁸ 1 Timoteyus 3:8; Titus 1:7-8.

menin ne kadar asil bir davranış olduğunu, cemaat içinde hiçbir iş yapmadan asalakça başkalarının emeğinden geçinenleri eleştirir.³⁹ Fakirlik tavsiye edilmemekle birlikte fakirlere yardımını, dul ve kimsesizleri koruyup gözetmeyi tavsiye eder.⁴⁰

Ancak bir yerde Pavlus, İsa Mesih'in lütfunu anlatırken onun yoksulluğundan söz eder. "O'nun yoksulluğuyla siz zengin olasınız diye, zengin olduğu halde sizin uğrunuza yoksul oldu."⁴¹ Mesih'in fakirleşmesi, burada genellikle inkarnasyonda onun yeryüzündeki konumu için göksel durumunu değiştirmesi olarak anlaşıldı. Fakat literal olarak da İsa'nın kendi maddi zenginliğini terk etmesi şeklinde de anlaşılması mümkündür.⁴²

Pavlus mistik eğilimlerine karşın Francis gibi mistikler kadar katı bir asketik yaşantı öngörmediği için olsa gerek fakirlik üzerinde çok durmadığı gibi, İsa kadar da zenginliği Tanrı'nın Krallığına girmek için bir sorun olarak görmez.

Yaklaşık olarak üçüncü yüzyıldan beri pek çok mistik Hristiyanın, özellikle Mısır, Suriye ve Filistin yöresindeki pek çok asketiğin benzer çağrılar yaparak fakir olmaya davet ettikleri bilinmektedir. Nitekim önceden açıklandığı gibi Mısırlı St. Antonî'nin yaşam öyküsüyle Francis'in iki arasında benzerlikler bulunmaktadır. O da malını mülkünü satıp, kızkardeşini bir manastıra yerleştirdikten sonra çöle inzivaya çekilmiş ve maddiyattan uzak bir yaşamı tercih etmişti. Benzer davranışları Francis'in öncülleri olan Pachomius, St. Gregory, St. Benedict

³⁹ 1 Selanikliler 4:11-12; Romalılar 13:8, 2 Selanikliler 3:6-12; 1 Selanikliler 4:11-12.

⁴⁰ Galatyalılar 2:10; 1 Timoteyus 5:3-16.

⁴¹ 2 Korintliler 8:9.

⁴² T.E. Schmidt, "Riches and Poverty", *Dictionary of Paul and His Letters*, eds. Gerald F. Hawthorne – Ralph P. Martin, Leicester: Intervarsity Press, 1993, s.826.

vb isimlerde görmek mümkün.⁴³ Ancak en güçlü vurgu ya da Dante'nin de dediği gibi sahip çıkma Francis'den gelir.

Bu nedenle de Francis ve arkadaşları "Kutsal Fakirliğin takipçileri" olarak adlandırılırlar. Celano'ya göre onlar hiçbir şeye sahip değillerdi, hiçbir şeyi sevmiyorlardı ve bu yüzden de hiçbir şeyi kaybetmekten korkmuyorlardı. Çünkü kaybedecek hiçbir şeyleri yoktu. Sadece yamalı ya da yamasız bir tane tunikleri vardı. Onda da herhangi bir şıklık, zarafet söz konusu değildi. Fakat son derece mütevazı ve pespaye idiler. Celano daha çarpıcı bir ifadeyle, "Sanki onlarda dünya çarmıha gerilmiş olarak görülmektedirler." der. Onların, kalın urgandan bir kuşakları vardır ve dokuma yünden çamaşırlar giymektedirler. Tanrıya saygılarını göstermek için böyle kalmayı yeğliyorlardı ve daha fazla bir şey istemiyorlardı. Bu yüzden her yerde güvenlikte oldular ve korkuyu hissetmediler.⁴⁴ Hiçbir şeye sahip olmamak onları bir anlamda her şeyin üstüne çıkarıyor ve güçlü kılıyordu.

Fakirlik ve Augustine

Augustin'in genel anlamda zenginlik konusundaki görüşü patristik anlayışa yani bir anlamda orta yolcu görüşe daha yakındır ve Clement of Alexandria gibi ilk dönem kilise babalarına yakın bir duruş sergiler. Bir nebze ılımlı olarak ifade edilebilecek bu geleneğe göre, zenginlik yasal ve meşrudur. Genel anlamda zenginlikte kurtuluşa engel bir şey olarak görülmemektedir. Augustin'e göre altın ya da gümüş kendiliğinden iyi ya da kötü değildir. İyi ya da kötü kılan şey insanların onlara yüklediği vasıflardır. Yani altın ve gümüş bir insanı iyi yapmaz ama iyi insanların elinde olduğu takdirde, onları iyi şeyler yapmaya yönlendirir. Bu bağlamda zenginlikte nötr

⁴³ Bk. R. K. Seasoltz, "Poverty Religious" NCE, c.11, s.569; D. McCarthy, "Poverty", NCE, c.11, s.565.

⁴⁴ Celano, *The First Life of St. Francis*, I:xv, 39-40, ss.39-40.

bir kavramdır ve iyiliğe ya da kötülüğe müsaittir. Zenginliği iyilik yolunda da kötülük yolunda da kullanabilirsiniz. Augustine göre Hristiyan halkın emirleri tutmasını beklemek makuldür fakat onların gönüllü olarak yoksulluğu savunmalarını, benimsemelerini beklemek daha az makuldür. Bununla birlikte gönüllü fakirliğin, zahidane bir yaşamın tavsiye edilmesinin daha üstün, daha erdemli bir davranış olduğunu kabul eder. Fakat Francis'in iddia ettiği gibi onun erdemlerin teminatı, garantisi olduğunu reddettiği gibi yine zenginliğin kötülüğün kaynağı olduğu görüşünü de reddeder. Belki zenginlik günaha meyletmeyi kolaylaştırıyor denebilir. Zenginlik ve fakirliği sadece literal olarak anlamamakla birlikte sosyal yardımlaşmanın da önemli olduğunu söyler ve insanları sadaka verme-ye çağırır.⁴⁵

Bayan Fakirlik Metaforu

Francis'in fakirliğinin ruhsal bir özgürlük durumu olduğu açıktır. Cuthbert'e göre böylesi bir özgürlük insanların kendilerini Tanrıya daha kolay bağlamalarını ve meleklerle konuşmalarını sağlar. Çünkü ruhu yeryüzü bataklığının ve fani şeylerin hâkimiyetinden kurtarır, özgürleştirerek gerçek bir tevazu ve hayırseverlikle (merhametle) doldurur.⁴⁶

Diğer taraftan Francis, fakirliği, İsa-Mesih'in hayatıyla ilişki kurma bağlamında düşünür. Onun için O (She) Mesih'tir.⁴⁷ Onun fakirlik sevgisi, Mesih sevgisiyle ve Onun İnciliyle birlikte bir şeydir. Kendisi için fakirliği konuştuğunda, ondan söz ettiğinde, Mesih'in yakınında olduğunu hisseder.⁴⁸

⁴⁵ Boniface Ramsey, "Wealth", *Augustine Through the Ages An Encyclopedia*, ed. Allan D. Fitzgerald, Michigan – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1999, ss.876-881.

⁴⁶ Father Cuthbert, *Saint Francis and Poverty*, London: R&T Washbourne Ltd. 1910, ss.11.

⁴⁷ Celano, *The Second Life of St. Francis*, II:li, 84, s.224.

⁴⁸ Cuthbert, *Saint Francis and Poverty*, s.12.

Francis'in Yoksulluk ya da Fakirlik söyleminde sosyal gerçeklikten hareket ettikleri ve onu yadsımadığı nasıl bir gerçeklikse bu söylemin metaforik boyutunun da olduğu bir gerçektir. Fakat neden kadın, eş, sevgili gibi terimler tercih ediliyor? Acaba seçilen bu motiflerde Francis'in gençlik tutkuları mı rol oynuyor? Ya da ruhsal dönüşümler yaşadığı dönemde en yakınında olan Clare'ya duyduğu aşkın etkisi var mı? Şurası bir gerçek ki, her ne kadar o rüyasında gördüğü Mesih'in emrine uyarak savaş alanını terk etse de içindeki şövalyelik ateşi sönmemiş ve takipçileri onu bir şövalye gibi görmekten vazgeçmemişlerdir. Sadece arada önemli bir fark vardır. O da Francis, artık "Dünyayı hor görerek işe başlayan ve kendisine karşı zafer kazanan Mesih'in bir şövalyesidir."⁴⁹ Bir şövalye olarak görüldüğü içinde gerek kendisi ve gerekse takipçileri şövalyelik diline uygun olarak saraylara özgü aşk motifini kullanırlar⁵⁰ (tıpkı Arthur'un ve Lancelot'un aşkı gibi). Peki bu gerçekten Thomas of Celano'nun dediği gibi gittikçe gerileyen, insanların yaşamından uzaklaşan Hristiyanlığa yeni bir yol, yeni bir ilişki tarzı göstermek anlamına mı geliyordu? Celano'ya göre Francis, aynı zamanda ikinci Davud gibidir ve düşmanlarının uzun süredir devam eden tacizlerinden İsrail'i kurtarmaya gelmiştir.⁵¹

Francis'in âşık olduğu kadını tasvir eden en önemli metin kuşkusuz Latince adıyla *Sacrum Commmercium*'dur. İngilizce'de *Sacred Commerce* ya da daha yaygın olarak *The Lady Poverty* olarak ifade edilen bu metin Francis'in nasıl kur yaptığını ve bütün gelinlerin en zorunu nasıl kazandığını anlatan basit ve büyümlü bir alegori olarak nitelendirilmektedir. 13. yy.'da (muhtemelen 1227'de) ismi bilinmeyen bir Fransisken tarafın-

⁴⁹ Bonaventure, *The Lives of Saint Francis*, Iiv, Vi, XII:ix, ss.11, 45, 145; Celano, *The First Life of St. Francis*, Iiv,7-9, ss.9,11.

⁵⁰ Wolf, *The Poverty of Riches*, s.31.

⁵¹ Celano, *The First Life of St. Francis*, I:ii, 5, s.7.

dan yazıldığı kabul edilmektedir.⁵² Bu alegorik metinde fakirlik bütünüyle bir kadın olarak takdim edilmektedir.

Fakirliğin bir kadın olarak alegorizasyonu Platon'un Symposium'una kadar geri götürülebilir. Orada, "Fakirliğin" çocuğu olan "Aşk (Eros)"tan söz edilir. Aşk, fazlasıyla annesine benzediği için o da tıpkı annesi gibi yoksuludur. Aynı zamanda kaba, pis, evsiz, yalınayaktır.⁵³ Fakat *Sacred Commerce*'deki Bayan Fakirliğin karakteri, Biblikal kitaplarda, Özdeyişler (Proverbs) ve apokrif Bilgelik/Hikmet Kitabı (Wisdom)'daki hikmetin kişileştirilmesinin bilinen şekline çok daha fazla yakın durmaktadır. Söz konusu kitaplarda "hikmet"ten bir kadın olarak söz edilmesinin yanı sıra onun başlangıçtan önce bile var olan primordial bir güç olduğu ifade edilmektedir: "*Dünya var olmadan önce, Ta başlangıçta, öncesizlikten önce yerimi aldım. ...Baş mimar olarak O'nun yanındaydım. Gün be gün sevinçle dolup taşım, Huzurunda hep coştum.*"⁵⁴ *Lady Poverty*'de tıpkı *Hikmet (Sapientia)* gibi kendisini primordial bir güç: "yeryüzünün başlangıcından önce ilk olarak yerini alan" yaratma sürecinde "işçilerin patronu gibi olan" Rabbe yardım eden olarak tanımlar. Bu suretle, *Fakirlik*, Eden Bahçesine kadar geri giden kendi tarihinde Âdem ve Havva'nın mutlu bir arkadaşı olarak yerini alır.⁵⁵

Fakirlik bir diğer tasvirinde yine Hikmet gibi *bütün insani erdemlerin kaynağı* olarak resmedilir: "İnsan Ruhunda Tanrı'ya

⁵² "The Lady Poverty (Sacrum commercium)" ilk Latince baskısı 1539'da Milan'da yapılan yapılan eserin bundan sonra 1894 ve 1900'de Roma'da tekrar Latince baskıları yapılır. İlk İtalyanca baskısı ise 1847'de yapılan eser, daha sonra İngilizce ve diğer dillere çevrilir. *The Lady Poverty A XII. Century Allegory*, Montgomery Carmichael (translated & edited), London: 1901, ss.xvii-xviii.

⁵³ Platon, *Şölen*, çev. Cüneyt Çetinkaya, İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları, 2005, ss.94-95.

⁵⁴ Özdeyişler 8:23,30.

⁵⁵ *The Lady Poverty*, XXV, ss.130-139; Wolf, *The Poverty of Riches*, s.31.

bir konak ve yer hazırlayan ve daha fazla saygı gösteren ve O'na varma ve yaklaşmayı hızlandıran Saygıdeğer, önemli erdemler arasında, Kutsal Fakirlik onun otoritesinde göz kamaştırıcı bir şekilde parlamaktadır. ... çünkü o Temeldir ve bütün Erdemlerin koruyucusudur.”⁵⁶

Fakirlik erdemlerin temeli ama öyle sıradan bir temeli değildir. Yağmurdan, selden, fırtınadan vb şeylerden etkilenmeyen bir kayadır. Dolayısıyla onun üzerine inşa edilen diğer erdemler temelleri sağlam olduğu için asla yıkılmazlar. Bu düşünceye dayanak olarak da Matta 7.25'deki “Yağmur yağmış, seller yükselmiş, yeller esmiş ve eve saldırmış; ama ev yıkılmamış. Çünkü kaya üzerine kurulmuştu.” şeklindeki pasaj verilerek iddia temellendirilmeye çalışılır.⁵⁷ O kadar sağlam bir temel erdem olarak sunulduğu için bunun farkında olan Mesih'in onu çok özel bir sevgiyle sevdiğinden söz edilir: “Görkemin Kralı özel bir sevgiyle bu Erdemi sevdi. Cennetin Krallığı bütün erdemlerden fazla bu erdeme vaat edildi. Denildi ki: “Ne mutlu ruhta yoksul olanlara! Göklerin Egemenliği onlarındır.”⁵⁸

Böylelikle Fakirlik Mesih'in dağ vaazındaki bir cümlesiyle öne çıkarılır ya da diğer bir ifadeyle şayet fakirlik, onaylanan ilk şeyse ve Mesih tarafından taltif edilmişse, onun peşinden gelen bütün erdemleri anlamlı kılar, demektir. Bu noktada Lady Poverty'nin yazarının, ufak bir düzenleme yaptığı ve uhrevi saadete ulaşacak olanları ifade ederken gelecek zaman kipinde ifade edilen ve ahirete müteallik olan hususu şimdiki zaman kipinde kullanılmak suretiyle kendilerini (yani fakirliği seçenleri) göklerin krallığına girmiş olarak gösterdiği iddia edilmektedir.⁵⁹ Lakin şu da var ki Göklerin krallığı ya da Tan-

⁵⁶ *The Lady Poverty*, I, ss.3-4.

⁵⁷ *The Lady Poverty*, I, s.4.

⁵⁸ Matta 5:3, Ayrıca bk. Matta 5:4,10; *The Lady Poverty*, I, ss.5-6.

⁵⁹ Wolf, *The Poverty of Riches*, s.31.

rı'nın Krallığı ifadesi her zaman öte dünya şeklinde anlaşılmamıştır ki, kilise açısından şimdi, burada ve gerçekleşmiş olarak algılandığı da bir vakıadır. Francis'in ve Lady Poverty'nin yazarının yaptığı diğer erdemlerin, göklerin krallığını sadece Mesih'in gelecekteki bir vaadiyle aldığını, Yoksulluğun ise, ertelenmeksizin anında vaade kavuştuğunu ifade etmeleridir.

Francis Fakirliği, *Tanrı'nın Oğlu'nun bilinen, meşhur bir arkadaş*ı olarak kabul ederken aynı zamanda onun, *kurtuluşun özel bir yolu* olduğunu ilan eder. Fakirliğin meyveleri (nimetleri) çoktur ama bilinmemektedir. Aynı zamanda o, tevazunun gıdası, İncil'in bahçesindeki gizli bir hazinedir.⁶⁰

Bayan Fakirlik, bir *klavuz, öğretmen ve büyük hikmetin kaynağı* "*erdemler kraliçesi*" olarak resmedilir.⁶¹ Francis'in şöyle söylediği aktarılır: "Evet biz gerçekten seni arıyoruz, Hanımefendi; ve bizi Barış içinde kabul etmen için yalvarıyoruz. Biz Erdemlerin Efendisinin hizmetçileri olmayı arzu ediyoruz."⁶² Kraliçenin ikematgahı da ilginç olarak dağlar gösterilir. Dağ aynı zamanda Rabbin de ikamet ettiği yerdir. Dolayısıyla Kraliçe kralının yanındadır. Burada dikkat edilmesi gereken bir ayrıntı Francis'in değişim geçirdiği dönemlerde zamanın büyük çoğunluğunu Assisi yakınındaki Subasio dağında geçirmiş olmasıdır. Bu dağ tecrübesinin analogi kurmada onlara yardımcı olduğu görülmektedir. "Birçokları hala senden nefret ediyorlar. Senin Erdemini, senin İzzetini bilmiyorlar. Bu sayede hiçbir şey kaybetmediğini bilmiyorlar. Çünkü Senin özgür ikametgâhının kutsal Dağlarında olduğunu, Mesih'in İzze-

⁶⁰ Celano, *The Second Life of St. Francis*, II: clii, 200, s.328; Bonaventure, *Life of Saint Francis*, ss.68-69.

⁶¹ Bonaventure, *Life of Saint Francis*, s.68.

⁶² *The Lady Poverty*, VI, ss.28-32; St. Francis, "A Prayer of the Blessed Francis to Obtain Holy Poverty", *The Lady Poverty*, içinde "Appendix I" olarak yer almaktadır. s.184.

ti'nin en sağlam ikametgâhında olduğunu bilmiyorlar.”⁶³ Böylelikle Francis, kraliçenin Rabbin yanında ikamet ettiğinden söz eder ve arkadaşlarını Rabbin dağına Bayan Fakirliğin ikametgâhına tırmanmaya davet eder ve devamında da “...o kadın/bayan bize yollarını öğretebilir ve biz onun yollarında yürüyebiliriz.” ifadesini kullanır.⁶⁴

Lady Poverty kitabındaki Bayan Fakirlik figürünün bir diğer özelliği ise *cinselliktir*. Yahudi Mistisizminde Hikmet ya da Bilgelik için zaman zaman cinselliği çağrıştıran temalar kullanıldığı ve ondan kadın olarak söz edildiği bilinmektedir. Wolf'a göre Süleyman'ın Özdeyişlerinde ve Bilgelik Kitabındaki hikmet figüründe bu denli cinsellik yer almaz. Ona göre hikâyenin çerçevesi, Bayan Fakirliğini arayan terk edilmiş bir Francis çerçevesi çizmektedir ve adeta saraylardaki aşk maceralarındaki hizmetçilerin en güzeli, en zarifine vurulan bir adam vardır. Lakin bu tarz alegorizmin en önemli örneği Süleyman'ın Özdeyişlerinden çok Neşideler Neşidesi'nde yer almaktadır. Mistik Yahudiliğin önemli metinlerinden olan bu kitapta aşk, sevgili ve ona duyulan hasret öylesine cinsellikle dolu bir şekilde ifade edilir ki, okur metnin ardındaki anlamdan çok önünde duran seksüalize olmuş metinle ilgilenir.⁶⁵ Çünkü o daha dikkat çekicidir. Francis, aslında Bayan Fakirlik üzerinden Mesih'e duyduğu aşkı ilan etmektedir. Fakat Mesih'in yanında duran bir “gelin” olarak ondan söz edince ortaya ister istemez Neşideler Neşidesi örneğinde olduğu gibi işaret edilenden çok işaretin kendisine bakıldığı bir durum çıkar. Çünkü şehrin sokaklarını dolaşarak gayretli bir şekilde aşkını arayan bir adamdan söz edilmektedir.⁶⁶ Böylelikle Francis karşımıza adeta Neşideler Neşidesinin damadı gibi çıkmak-

⁶³ *The Lady Poverty*, VI, ss.32-33.

⁶⁴ *The Lady Poverty*, XII, ss.70-72; Benzer ifadeler ve Hanımefendinin ikametgahı olarak dağın gösterilmesi hakkında bk. *The Lady Poverty*, V, 24-27.

⁶⁵ Wolf, *The Poverty of Riches*, s.32.

⁶⁶ *The Lady Poverty*, V, ss.24-27.

tadır: “Size yalvarıyorum, söyleyin bana, *Lady Poverty*’nin oturduğu, yemek yediği, öğle vakti dinlendiği yer neresidir. Onun aşkıyla hasta oldum.”⁶⁷

Kısacası Neşideler Neşidesi ve yorumlamacı gelenek *Lady Poverty*’nin yazarına ihtiyaç duyduğu seksüel imajları, Francis’in fakirlik hayatını kucaklama konusundaki arzusuna alışılmadık bir yoğunluk ve hızla taşımak için ilham verdiği ve destek sağladığı düşünülmektedir. Bununla birlikte metinde Bayan Fakirlik’ten *çıplak bir kadın* olarak söz edilmektedir. Francis onu dağın tepesinde “çıplak olarak bir taht üzerinde otururken bulur.” Dağın zirvesindeki kadın sorar: “Söyleyin bana kardeşlerim sizi buraya getiren sebep nedir? Keder/Pişmanlık Vadisinden Işık Dağına niçin aceleyle geldiniz? Muhtemelen beni arıyorsunuz? Gördüğünüz gibi ben küçük fakir bir şeyim, fırtınada savrulmuş, hiçbir konforu olmayan biriyim.”⁶⁸

Francis’in ve arkadaşlarının Eski Ahit metinlerinin etkisinde kaldıkları görülmektedir. Dağın zirvesindeki karşılaşma öncesinde Sion Kızına seslenirler: “*Korkma Ey Sion kızı! Bak, Kralın bir sıpaya binmiş geliyor.*”⁶⁹ Dağın tepesinde kendisinden zavallı olarak söz eden kadınla İşaya’daki terk edilmiş İsrail arasında bağlantı kurulmaktadır. Söz konusu pasajda Tanrı, ondan çadırını genişletmesini, artık yayılma zamanının geldiğini söyler: “Korkma, ayıplanmayacaksın, Utanmayacak, aşağılanmayacaksın. Unutacaksın gençliğinde yaşadığın utancı, Dulluk ayıbını artık anmayacaksın. Çünkü *kocan*, seni *Yaratat*’dır. O’nun adı Her Şeye Egemen Yahve’dir...”⁷⁰

Wolf’a göre dağın tepesindeki terk edilmiş çıplak kadın, kucaklama zevkinden önce taliplilerinin bütünüyle dünyadan

⁶⁷ *The Lady Poverty*, III, s.15; Krş. Neşideler Neşidesi 2:5.

⁶⁸ *The Lady Poverty*, V, ss.26-27.

⁶⁹ Yuhanna 12:15.

⁷⁰ İşaya 54:2-8.

geri çekilmesi konusunda ısrar eden *arzu edilebilir bir kadın* olarak Yoksulluğun bir alegorizasyonudur. Bu ise Francis'in hayatında ihtiyari fakirliğin övülmesiyle mükemmel olarak tutarlıdır. Zira *Bayan Fakirlik*, Francis ve onun takipçilerinin geliştirdiği fakirliğin bir türünün basitçe kişileştirilmesidir: umursanmayan bir yoksulluk, konforun kaynağı olarak hizmet eden, ulaşmak ve sürdürmek için büyük bir çaba gerektiren bir yoksulluktur.⁷¹

Fakirliğin mükemmel bir formu olarak Eden Bahçesi'ndeki duruma bir gönderme yapılır. Burada Bahçe'de adamla birlikte olan, onula beraber yürüyen bir kadından söz edilir (bu kadın Havva değil fakirliktir.). Yalnız bu defa adamdan da çıplak olarak söz edilir. Bayan Fakirlik çıplak adamla birlikte yürümektedir. Bahçedeki adamın çıplaklığı ise fakirliğin en saf, en masum formu olarak sunulur. Bu yeryüzünün bütün arzularının yokluğundan kaynaklanan fakirliğin bir türü olarak takdim edilir. Zira hiçbir şeyden korkmadan, hiçbir şeyden şüphe etmeden, hiçbir kötü şey düşünmeden yürümektedirler.⁷²

Mutluluk döneminde ya da Bahçedeki Altın Çağ'da, Bayan Fakirlik, *Âdem'in saygı duyulan yoldaşı* olarak takdim edilir. Fakat Bahçe'den atılmasına neden olan *ilk itaatsizlik eylemi, aynı zamanda mükemmel fakirliğin sonu olarak işaret edilmektedir.* Bu aynı zamanda felaketin, ayrılığın da başlangıcıdır. Bayan Fakirliğin perspektifinden itaatsizlik eylemi sonrasında Âdem'in ilk dürtüsü, *çıplaklığını elbiseyle örtmek olmuştur ki bu insanoğlunun ilk maddi tasarrufunu ifade etmektedir.* Yani masumluğunu/çıplaklığını kaybederken aynı zamanda mal mülk sahibi olmaya başlamış ve kendine ait ilk eşyası, çıplaklığını örtmesini sağlayan şey (incir yaprağı ya da benzeri bir şey) olmuştur.

⁷¹ Wolf, *The Poverty of Riches*, s.32.

⁷² *The Lady Poverty*, VII, s.44; *Sacrum Commercium or Francis and His Lady Poverty*, Latince'den çev. Placid Hermann, *Omnibus*, s.1566; Wolf, *The Poverty of Riches*, ss.32-33.

İkinci olarak Rabbin Âdem'i cezalandırmasıyla "uğraşların artması" dünyevi mal mülkün daha çok kazanılmasına öncülük eden yeni bir çalışma tarzının başlangıcını oluşturmaktadır. Böylelikle kaçınılmaz uzaklaşma saflıktan/fakirlikten zenginliğe geçiş gelmektedir. Öyle ki bu durumu Bayan Fakirlik, "yoldaşımı ölümün elbiselerini giymiş olarak görünce, bütünüyle kendimi ondan uzaklaştırdım. Çünkü o çalışmasını artırarak zengin olmak için çabalamaya başladı." diye ifade edecektir.⁷³

Aslında Francis ve takipçilerinin yaptığı Tekvin'i yani insanın düşüşü öyküsünü yeniden okumak ve kendi mitolojilerini oluşturmaktan ibarettir. Kendi paradigmalarını oluşturmak için bütün tarihi en başından itibaren Bayan Fakirlik üzerinden yeniden okuyor ve inşa ediyorlar. Asli günahı, düşüşü ve bu bağlamdaki Hristiyan doktrinlerini reddetmiyor, aksine benimsiyorlar. Lakin tüm bunlara mistik ve farklı bir yorum/anlam getirerek yeni bir mitoloji oluşturuyorlar. Bu yeni mitolojilerinin başkahramanı ise öyküdeki başkahraman Âdem iken bu yeni yorumda başkahraman Bayan Fakirlik'tir. Düşüş bu bağlamda kendisine saflığı, temizliği sağlayan Bayan Fakirlik'ten uzaklaşmak anlamına gelmiş oluyor. Tabi Bayan Fakirliğin yol arkadaşlığını kaybetmek aynı zamanda Tanrı'dan uzaklaşmak anlamına gelmektedir. Yalnız onlar bağlantıyı Bayan Fakirlik üzerinden kurarlar.

Yeni inşa ettikleri bu düşüş mitolojisi ve üzerine geliştirdikleri tarih anlayışı nedeniyle zaman zaman İsrailoğullarının tarihinden de söz ediyorlar ve Francis'in ikinci Davud olduğunu iddia ediyorlar. Tekvin'i yeniden yorumlamak Wolf'a göre yararlı ve zekice bir davranıştır. Fakat ona göre ortadaki en önemli sorun Bayan Fakirliğin yorumsal bakışındaki problemdir. Zira Yahudilerin Tanrısı bir erdem olarak onlara fakir-

⁷³ *The Lady Poverty*, VII, s.47; *Sacrum commercium*, III:28-30, ss.1568-1569; Wolf, *The Poverty of Riches*, s.33.

liği önermemektedir. Aksine o seçilmiş halkına ilahi yasalara uygun bir hayat yaşadıkları takdirde “zenginlikler ve içinden bal ve süt ırmaklarının aktığı bir ülke” vaad eder.⁷⁴ Fakat Francis ve takipçileri, düşüş sonrası insanın çalışmaya, mahkum edilmesine⁷⁵ dikkat kesilirler ve oradan hızlı bir şekilde Mesih’e gelirler. Mesih barışı getiren, kopukluğu gideren ve terk edilen kadını yeniden alandır. Bu yüzden inkarnasyon, bütün erdemlerin tesisi için yapılan barıştır. Bu barışın bir göstergesi olarak da fakir bir insan yaşamını tercih etmiştir.⁷⁶ Wolf eleştirisinde haklı olmakla birlikte Francis, zaten Yahudi paradigmasından değil Hıristiyan paradigmasından olaya bakmaktadır. Mesih’in çarmıhta kendini kurban olarak takdimi zaten Tanrı’nın İsrailoğulları üzerinden kurduğu kurtuluş planının geçersizliğini/bir anlamda başarısızlığını ilan etmektedir. Dolayısıyla Francis’in aynı arkaplandan hareket ederek Tanrı’nın İsrailoğullarına zenginlik vaadini önemsememesi normaldir. Çünkü onun için asıl önemli olan şey İsa-Mesih’tir. Zaten Bayan Fakirliğe olan aşkı da Mesih’e olan aşkının bir yansımasıdır.

Bu yüzden Bayan Fakirlik, küçük ve önemli bir tercih yapar ve inkarnasyona kadar bir kenarda bekler. Böylelikle *Sacrum Commmercium*’da Fakirlik Hıristiyanlığın merkez figürüyle birlikte tanımlanmaktadır ve süreç üstü kapalı bir şekilde Mesih’in olmazsa olmaz herhangi bir gerçek imitasyonuna dönüştürülmektedir:

Sen, Yahudiler O’na [İsa’ya] hakaret edip sövdüklerinde, Ferisiler onu aşağıladıklarında, başrahip lanet okuyup beddua ettiğinde, onunla birlikteydin; Yumruklandığında, üzerine tükürüldüğünde ve kamçilandığında Sen Onunla birlikteydin. Herkesten saygı ve hürmet görmesi gerekirken, herkes tarafından alay ve

⁷⁴ Wolf, *The Poverty of Riches*, s.33.

⁷⁵ Tekvin 3:17.

⁷⁶ *Sacrum Commmercium*, III:31, s.1569; II:21, s.1563.

istihzaya alındı. Ve Sen tek başına onu teselli ettin. Ölüme giderken onu yalnız bırakmadın hatta çarmıhta ölüm esnasında bile.⁷⁷ Ve o, çarmıha çıplak olarak asıldı. Kolları uzatılmış, elleri ve ayakları delinmiş iken Sen onunla birlikte acı çektin. Öyle ki, Onun üzerinde senin şanından, parlaklığından başka hiçbir şey görülmedi. Sonunda göğe gittiğinde o, göklerin krallığının mührünü sana bıraktı. Sonsuz krallık hasreti çeken herkes, onu (göklerin krallığının mührünü) senden istemek için sana gelmek zorundadır. Çünkü hiç kimse senin mührünle mühürlenmeksizin krallığa giremeyecektir.⁷⁸

Francis ve arkadaşları Bayan Fakirlikten kendilerine merhamet göstermesini ve lütuf mührüyle kendilerini mühürlemesini isterler.⁷⁹ Sonrasında ise Bayan Fakirlik onlarla konuşur ve sözlerinin kendisi için en değerli altından, saf altından, bal tepelerinden bile daha değerli olduğunu söyler.⁸⁰ Daha sonra Bayan Fakirlik İsa'nın geldiği yere Babasının yanına dönmeyi arzu ettiğinde geride inananlarına kendisiyle (Bayan Fakirlikle) ilgili bir ahit bıraktığını ve şerefli bir dökümanla kendisini desteklediğini söyler: "Kuşağınıza altın, gümüş ve para koymayın."⁸¹ Bundan sonra da Yeni Ahitteki kendisiyle ilgili olduğu benzer bütün pasajları tek tek sayar.⁸² Havarilerinde

⁷⁷ "...çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğip kendini alçalttı." Filipililer 2:8.

⁷⁸ *Sacrum Commercium*, II:21, s.1563; "Yaşayan Tanrı'nın mührünü taşıyarak gündoğusundan yükselen başka bir melek daha gördüm. Bu melek, karaya ve denize zarar vermek için kendilerine yetki verilen dört meleğe yüksek sesle, «Biz Tanrımızın kullarını alınlarından mühürleyene dek karaya, denize ve ağaçlara zarar vermeyin!» diye bağırırdı. Mühürlenmiş olanların sayısını işittim. İsrail oğullarının bütün oymaklarından yüz kırk dört bin kişi mühürlenmişti." Vahiy 7:2-4.

⁷⁹ *Sacrum Commercium*, II:22, ss.1563-1564.

⁸⁰ *Sacrum Commercium*, II:23, s.1565.

⁸¹ Matta 10:9.

⁸² Markos 6:8; Luk 9:3; Matta 5:40-41; 6:19, 31, 34; Luka 14:33.

bunu zaten uyguladıklarını Petrus'un bir dilenciye söylediği "Ben de altın ve gümüş yok."⁸³ sözüyle destekler.⁸⁴

Bayan Fakirlik kendi tarihini ya da kendi perspektifinden Hristiyan tarihini anlatmaya devam eder. İsa'nın geride bıraktığı genç kiliseyle ilişkisi Roma'nın zulüm uyguladığı dönem bağlamında imalı olarak anlatılmaktadır. Öncelikle, insafılı Hristiyanların etraflarındaki dünyanın ayartmasına kapılıp Bayan Fakirliğin cazibesinden uzaklaştığını düşündükleri kiliseyi, İmparator kucaklamaya kendi himayesine almaya karar verir.⁸⁵ Hristiyan tarihinin en önemli dönüm noktalarından birisi olan Kilisenin Roma İmparatorluğunun himayesi altına girmesi ve sonrasında da Hristiyanlığın Roma'nın resmi dini haline gelmesini Francis ve arkadaşları esefle karşılar. Bayan Fakirlik: "barış yapıldı fakat barış herhangi bir savaştan daha kötüydü." Çünkü o zamandan beri, "herkes, benden kaçmakta, benden uzaklaşmakta, beni önemsememekte ve beni terk etmektedir."⁸⁶

Aslında burada Francis, Kiliseye ve onun kutlu temellerine üstü kapalı ama çok ciddi eleştiri getirmektedir. Hristiyanlığın yükselişe geçmeye başladığı, güçlendiği dönemi adeta sonun başlangıcı gibi takdim etmekte ve İsa'nın geride bıraktığı emanetine "Bayan Fakirlik"e ihanet gibi değerlendirmektedir. Ama böyle bir yaklaşıma rağmen neden hala Vatikan'ın çatısı altında kalıyorlar, doğrusu bunu anlamak son derece güç. Wolf'e göre bu satırlarda Hristiyan tarihindeki her episode boşa çıkarmaktan çok Bayan Fakirlik, kendisini, rakibi (dünya) tarafından baştan çıkarılmış, açgözlülüğün ve hırsın içine düşmüş Hristiyan nesillerin genel bir portresini çizmeyle sınırlandırmaktadır. Ona göre *Sacrum Commmercium*'un yazarı

⁸³ Elçilerin İşleri 3:6.

⁸⁴ *Sacrum Commmercium*, III:31-32, ss.1569-1570.

⁸⁵ *Sacrum Commmercium*, III:34, s.1571.

⁸⁶ *Sacrum Commmercium*, III:35, ss.1572-1573.

muhtemelen zihninde, keşiş, hermit ve azizlerin birçoğunun hareketlerine/tarikatlarına da meydan okumaktadır.⁸⁷ Bu meydan okumaya rağmen hâlâ deforme olmuş otoriteye başkaldırmamaları ya da ondan bağımsız bir yapı ortaya koymamaları, çatışma, savaş ve şiddetten uzak durma ve barışçıl yollarla sorunları çözme anlayışlarıyla izah edilebilir mi? Ya da kimilerinin dediği gibi klasik din adamı eğitim sürecinden geçmemiş olan Francis'in hareketinin meşruluğuna halel getirmemek için mi böyle bir yol izlemektedir? Nitekim ısrarla hem hareketini hem de yazdığı Usûl (Rule) metinlerini Papalığa onaylatmak arzusunda olmuştur.

Bayan Fakirlik, *Sacrum Commercium*'da sert eleştirilerine devam eder: "Sonunda, tüm bunlarla birlikte, burada, aramızda *bizden olmayan bazı kimseler*,⁸⁸ kesin olarak *Belial*'ın çocukları olan bazı kimseler, ortaya çıktı. Onlar, kibirli şekilde konuşuyorlar ve kötü işler yapıyorlar. Fakir olmadıkları halde olduklarını söylüyorlar. Ve en soylu insanların canı gönülden sevdiği bana, tekme atıp, hakaret edip kirletiyorlar."⁸⁹ Bayan Fakirlik anlattığı yeni kutsal tarihte nasıl yenilgiye uğradığını, insanların dünyasından nasıl uzaklaştırıldığını, kötülüğün nasıl arttığını ve İsa Mesih'e inandığını sanıp ta onu tanımayan insanların tarihini, aşama aşama anlatmaya devam eder.⁹⁰ Bayan Fakirliği tanımadıkları halde utanmaz bir şekilde "Biz senin arkadaşınız." derler.⁹¹

Wolf, Bayan Fakirliğin, yoksulluk tarihinin bir *kutsal* fakirlik tarihi yani zenginlerin gönül fakirliklerinin tarihi olduğunu söyler.⁹² Her ne kadar fakirlik söyleminde bir sosyal realite

⁸⁷ Wolf, *The Poverty of Riches*, s.31.

⁸⁸ "Bunlar aramızdan çıktılar, ama bizden değillerdi. Bizden olsalardı bizimle kalırlardı..." 1 Yuhanna 2:19.

⁸⁹ *Sacrum Commercium*, IV:38, ss.1575-1576.

⁹⁰ *Sacrum Commercium*, IV:39-52, ss.1576-1585.

⁹¹ *Sacrum Commercium*, IV:49, s.1582.

⁹² Wolf, *The Poverty of Riches*, s.35.

olma durumuna işaret olsa da asıl vurgu, zenginken ya da zengin olma ihtimali varken bundan vazgeçebilme üzerinedir. Yani fakirlik, doğuştan üzerinize yapışan bir etiket değil sonradan tercih ettiğiniz, seçtiğiniz, iradi bir şey olmalıdır.

Thomas of Celano Francis'in fakirliğin kutsal tarihindeki iniş çıkışlar üzerine şöyle söylediğini aktarır:

Belli oranda kardeşler olarak fakirlikten sapma düşüş olacaktır. Dünya onlardan düşecektir ve onlar onu arayacaklardır. Fakat bulamayacaklar; şayet onlar benim Bayan Fakirliğimi kucaklarsalar dünya onları besleyecektir. Çünkü onlar kurtuluş için dünyaya verilmişlerdir.” Ve tekrar: “dünya ve kardeşler arasında karşılıklı yükümlülükler vardır. Onlar dünyaya iyi bir örnek sunma konusunda borçludurlar. Dünya da onlara ihtiyaç duydukları şeyleri sağlar. Onlar imanlarında yalancı olduklarında ve dünyaya iyi bir örnek sunmaları durduğunda dünya adil bir yargıç olarak Onların ellerinden çekip geri alır.”⁹³

Genel olarak Bayan Fakirlik bağlamında Francis'in kendi macerası, arkasında saf saf melekler duran ve sınırsız güce sahip olan Mesih'in Kralın mükemmel imitasyonu olarak sunulmaktadır.⁹⁴

Diğer taraftan Francis'in sosyal fakirlik konusuna olan onca vurgusuna rağmen ne fakirlik konusuna ilk vurgu yapan ne de sakat, hasta ve özellikle cüzamlıların öpen, onlara muhabbet sergileyen ilk Hıristiyan azizidir.⁹⁵ Fakirlere gösterdiği reel ilginin bir boyutu olarak cüzamlılara da ilgi gösterir ve bu

⁹³ Celano, *The Second Life of St. Francis*, II:xl, 70,s.213.

⁹⁴ Wolf, *The Poverty of Riches*, s.33.

⁹⁵ Francis'ten önce de Martin of Tours (ö.397) Paris'in kapılarından geçmekteyken aynı şekilde yapar. Latin menkıbelerinde (hagiography) cüzamlı öpme motifinin azar azar da olsa yer alır. Örneğin, in the Lives of Sts. Ragedund (ö.587), Robert the Pious (ö.1031) ve Hugh of Lincoln (ö.1200) bk. Wolf, *The Poverty of Riches*, s.10.

insanların bulaşıcı hastalıklarına aldırmaksızın onları öper. Olayın bu reel yönü kadar hadise hakkındaki anlatılar onun hakkında düşünmeyi gerektirmektedir. Bu hadisenin de metaforik anlamlar içerdiği görülecektir. Metaforik olarak Francis'in cüzamlıları öpmesi hadisesinde (1) Cüzzamlı, soylu bir tüccarın oğlu olarak Francis'in doğuştan kazandığı hakkı olan yaşam tarzına sembolik bir antitez olarak hizmet eder. (2) Cüzzamlının çürümüş bedeni, Francis'in değişimden önceki kendi ruhsal durumu için bir metafor olarak hizmet eder. (3) Francis'in cüzzamlıyı kucaklaması, onun İsa'yla kendi kimliğini birleştirdiği bir yolu onun için hazır hale getiren dünyanın bozukluğunu reddetmesini dramatize etmesine izin verir. Bu bağlamda inkarnasyonu, cüzzamın bir formu olarak görebilmektedirler.⁹⁶

Sonuç

Sonuç olarak Francis'in fakirlik konusunda söylemi literal ve metaforik olmak üzere iki farklı anlam boyutuna sahiptir. Özelde vurgusu metaforik anlam üzerinedir. Fakat bununla birlikte salt fakirlik felsefesi yapmaz hem kendisi hem de birlikte olduğu arkadaşlarından fakirliğin en katı formunu yaşamalarını ister. Öyleki olabilecek en fakir insan olmalarını ister ve kendisi de öyle olmaya gayret eder. Bu bir yönüyle nefis terbiyesi ya da benliğini öldürme ameliyesi olarak karşımıza çıkarken diğer taraftan Tanrı'ya ulaşmanın en mükemmel yolu olarak karşımıza çıkar. Fakirliği aynı zamanda mistik ve metaforik olarak yorumlama yoluna giderek çarmıhtan beri terk edilen Mesih'in gerçek eşi olarak nitelendirir. Bu tanımlamayla aslında Mesih'in kilise tarafından terk edilen yaşam tarzına sahip çıkar.

⁹⁶ Wolf, *The Poverty of Riches*, ss.12-13.

2. Doğa Mistisizmi -Mistik Bir Fenomen Olarak Tabiat-

Doğa ve Hıristiyanlık / Francis ve Doğa Kardeş

Genelde dindarlar için özelde ise mistikler için doğa daima özel anlamlar taşımıştır. İnsanların arasında bunalan, günaha ve kire bulaştığını Tanrı'dan uzaklaştığını, dünyevi zevklere daldığını düşünen pek çok mistik kendi vahşi doğanın kollarına bırakmıştır. Kimileri çölleri tercih ederken en çok tercih edilen mekânsa mağaralar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ormanlar ve yeşillik bölgelerin de belli oranda tercih edildiği görülmektedir. Doğa¹ tefekkür için uygun, sessiz sakin bir ortam sağlamanın yanında genellikle Tanrı'nın varlığının yer-yüzündeki işareti/leri olarak görülmüştür.

Francis'in ilk değişim geçirmeye başladığı anlardan itibaren doğayla özel bir ilişkisinin olduğu görülmektedir. Savaş

¹ "Doğa, felsefedeki en genel anlamıyla maddi dünyanın bütününe; insan bilincinin dışında yani bilinçten bağımsız olarak varolan, sürekli bir devinim ile değişim içinde bulunan, ürettiği sonsuz görüngüler ile bitimsiz görünüşler yelpazeyle insanı çepeçevre kuşatan evrene karşılık gelmektedir." Abulbaki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s.404.

kaçkını bir hain olarak toplumdan dışlandığı ilk dönemlerinde yalnız kalmak, tefekkür etmek için Assisi'nin dışına dağa ve mağaralara gitmiştir. Mağaralara özel bir ilgi gösterdiği, burarlarda bir kısım asketiklerle dostluklar kurduğu, -tartışmalı da olsa- Clare'yla yalnızlığını paylaştığından önceki bölümlerde söz etmiştik. Görünen o ki, doğada yalnız kalmak onun içsel dönüşümüne yardımcı olmasının yanı sıra doğayla farklı bir ilişki tarzı geliştirmesine de neden olmuştur. Güneş, ay, yıldız, taş ve kaya gibi cansız cisimlerin yanı sıra kurt, kuzu, koyun, balık ve ağustosböceği gibi canlı vahşi ve evcil hayvanları kendi dostları hatta kardeşleri olarak görmeye başlamıştır. Tüm evreni adeta canlı olarak görmek her varlığı yaratılan olarak eşit mesafede görmek aynı zamanda evrensel bir barış figürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu barış temasını açıklama noktasında Hıristiyanlığın tabiata bakışını genel doktrinleri tekrar ederek ele alan Papa II. John Paul'e göre Tanrı, Tekvin'de yaratılıştan söz ederken "...yarattıklarına baktı ve her şeyin çok iyi olduğunu gördü."² demek suretiyle yaratılışın iyiliğine işaret eder. İyi olarak yarattıkları arasında gökler, denizler, üstündekilerle birlikte bütün yeryüzü, erkek ve kadınlar kısaca yaratılan her şey vardır. İnsanı kendi suretinde yaratan ve yeryüzündeki tüm yaratıklara egemen olmasını isteyen Tanrı, yaratılış planını açıklamak ve insanın diğer tüm varlıklardan farkını göstermek için Âdem ve Havva'yı çağırır.³ Fakat insan, günahı seçip, *Yaratıcı'nın planına karşı çıkmak* suretiyle varlıklar arasında bulunan uyumu, ahengi bozmuştur. Bu eylem, sonuçta sadece insanın kendisinden bir şeylerin eksilmesi ve ölüme mahkûm olmasına yol açmamış aynı zamanda yeryüzünün kendisine "asi" olmasına neden olmuştur.⁴ Papa, Romalılara Mektuptaki Pavlus'un

² Tekvin 1:31.

³ Tekvin 1:27-28.

⁴ Tekvin 3:17-19; 4:12.

ifadelerini durumu açıklamak için kullanır: “Çünkü yaratılış amaçsızlığa teslim edilmiştir. Bu da yaratılışın isteğiyle değil, onu amaçsızlığa teslim eden Tanrı’nın isteğiyle oldu. Çünkü yaratılışın, yozlaşmaya olan köleliğinden kurtarılıp Tanrı çocuklarının yüce özgürlüğüne kavuşturulması ümidi vardı.”⁵ Hristiyanların Mesih’in Ölüm ve Dirilişi sayesinde insanlığın Baba’yla barıştığına⁶ inandıklarını söyleyen Papa, bu sayede her şeyin yenilenmiş olduğunu⁷ ifade eder.

“Biblikal düşünceler *insan aktivitesi ve yaratıkların hepsi arasındaki ilişkiyi* daha iyi anlamamıza yardımcı olur.” diyen Papa, insanın Yaratıcı’nın planına karşı çıktığında, yaratılan düzenin geri kalanı üzerinde kaçınılmaz yansımaları olan bir düzensizliğe sebep olduğunu iddia eder. Şayet insan barış yapmazsa yeryüzü kendisi barış içinde olmayacaktır: “Tükeniyor orada yaşayan herkes, kırdaki hayvanlar, gökteki kuşlar, denizdeki balıklar...”⁸

Papa’ya göre bu bağlamda Francis, barışın bir yansıması olarak canlı ve cansız tüm doğayla uyumlu bir görüntü ortaya koymuştur. Francis, yaratılışın bütünlüğü için Hristiyanlara hakiki bir örnek ve derin bir saygı sunmaktadır. “Fakir bir arkadaş” olarak nitelendirdiği Francis, aynı zamanda Tanrı’nın yaratıkları tarafından da sevilmektedir:

Biz Tanrı’yla barış içinde olduğumuzda bütün insanlar arasındaki barışın ayrılmaz bir parçası olan, tüm yaratıklar arasında barışı tesis etme hususunda daha iyi şeyler yapabileceğimizi Assisi’nin bu fakir adamı bize

⁵ Romalılar 8:20-21.

⁶ “O’nun çarmıhta akıtılan kanı aracılığıyla esenliği sağlamış olarak yerde ve gökte olan her şeyi O’nun aracılığıyla kendisiyle barıştırmaya razı oldu.” Koloseliler 1:20.

⁷ “Tahtın üzerinde oturan dedi ki, ‘İşte her şeyi yeniliyorum.’” Vahiy 21:5. “Ama biz Tanrı’nın vaadine göre, doğruluğun barınacağı yeni gökleri ve yeni yeryüzünü bekliyoruz.” 2 Petrus 3:13.

⁸ Hoşea 4:3.

bariz şekilde göstermektedir. Benim umudum Aziz Francis'in ilhamının, Yüce Tanrı'nın yarattığı bütün iyi ve güzel şeylerle "kardeşlik" (fraternity)in anlamını canlı tutmamıza yardımcı olmasıdır. Onu izlemek ve ona saygı duymak sorumluluğumuzu ciddi şekilde hatırlatmaktadır.⁹

Pavlus, "Tanrı, Mesih'te edindiği iyi amaç uyarınca bize kendi isteğinin sırrını açıkladı. Zaman dolunca gerçekleştireceği bu tasarıya göre, yerdeki ve gökteki tüm varlıkları Mesih'te birleştirecek."¹⁰ dese de Kilise doğa konusunda uzun süre kötü düşünür. Nadiren monastik bir yazar, kırların ya da ormanların ya da suların güzelliğinden söz ederken çoğu zaman bunlardan bile sadece cehennemin acılarını –hazlardan hareketle- açıklamak için söz etmişlerdir. Örneğin St. Edmund Rich, Oxford ve Abingdon arasında uçan kargaların içinde şeytanların uçtuğunu görürken, St. Dominik okumasını engelleyen bir serçenin içinde şeytanı gördüğünü söyler. Ancak bir asketik olarak Francis, büyüleyici doğaya ya da düşüşten beri lanetlenmiş kabul edilen doğaya dokunmayı başarır.¹¹

Her ne kadar İsa'nın çarmıhıyla, insan ve Tanrı arasında tesis edilen barışın tüm varlıkları da kapsadığı ve yaratılışın bozukluğunu onardığı iddia edilse de Francis'e kadar doğaya bu denli ilgi gösterilmediği bir vakıadır. Nasr'a göre bunun nedeni, Hristiyanlığın ortaya çıktığı ortamdır. Roma toprakları doğacı paganist kültlerin merkezi konumundadır. Greko-Romen dinlerin çöküşüyle ortaya çıkan manevi boşluğu dol-

⁹ Pope John Paul II "Peace with God the Creator, Peace with all of Creation" (Message of His Holiness Pope John Paul II for the Celebration of the World Day of Peace 1 January 1990) http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_en.html [20.10.2010].

¹⁰ Efesliler 1:9-10.

¹¹ Roger D. Sorrell, *St. Francis of Assisi and Nature Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1988, ss.4-5.

durmak zorunda kalması nedeniyle onların aşırı naturilistik eğilimlerine karşı biraz da tepkisel olarak tabiatla arasına keskin bir çizgi çekmek zorunda kalmıştır.¹² Konuya etik bağlamında yaklaşan başka bir araştırmacıya göre de Hristiyanlığın yaşam üzerindeki vurgusu daha çok insan yaşamı üzerindedir. Genel olarak diğer canlılar gözardı edilmekteyken ilk olarak Assisili Francis, tüm yaşamın değerli sayılması gerektiğini iddia etmiş ve açıkça bitkiler ve hayvanları da içeren bir canlılar etiğini savunmuştur.¹³

Benzer anlayışların farklı mistik geleneklerde ve özellikle Kızılderililer gibi tabiatla içice yaşayan toplumlarda ve Hinduizm gibi uzak doğu dinlerinde de varolduğu bilinmektedir. Francis'in çağdaşı sayılabilecek olan İslam mutasavvıflarından Anadolu erenlerinin önde geleni olan Hacı Bektaş Veli (1209-1271)'yi resmeden pek çok minyatür ve çizimde, bir kolunun altında ceylan diğer kolunun altında ise aslanı tutması onun düşünce dünyasını yansıtan önemli bir tablo olarak karşımıza çıkar. Francis'le ilgili olarak çizilen pek çok resimde de o, özellikle kuşlarla, kurt vb vahşi hayvanlarla birlikte resmedilmiştir.

Tabiat karşısında daha olumlu bir tutum sergileyen Kızılderililer için doğa, insanın dışında, uzağında ya da karşısında duran bir şey değildir. Ya da diğer bir ifadeyle doğa insanın kontrol altına alabileceği bir şey değildir. Kızılderililere göre tüm insan, dünya ve üzerindeki canlılar kısaca evren aynı

¹² Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, İstanbul: Ağaç Yayınları, 1991, s.52.

¹³ Joseph R. Des Jardins, *Çevre Etiği, Çevre Felsefesine Giriş*, çev. Ruşen Keleş, Ankara: İmge Kitabevi, 2006, s.94; Hristiyan batı düşüncesinin Platoncu ruh – beden düalizminin etkisinde kalarak nasıl insan merkezli bir dünya tasavvur ettiğiyle ilgili tartışmalar için bk. Rudolf Kaiser, *Tanrı Taşta Uçur*, çev. Ersel Kayaoğlu, İstanbul: Dharma Yayınları, 2001, ss.19-39; Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öcal, İstanbul: Açılım Kitap, 2003, 161-162.

bütünün parçalarıdır. Tüm dünyayı ruhla dolu bir bütünlük içinde kavrarlar. Dolayısıyla doğadaki her şey birbiriyle ilintilidir ve aradaki ilişki bir denge üzerinde durmaktadır. Bu nedenle de onlara göre varlıklara yapılan her türlü müdahale olumlu ya da olumsuz insanları ve diğer varlıkları da etkileyeceği için tüm varlıklara saygılı davranmak bir zorunluluktur.¹⁴ Kızılderililere göre canlı ya da cansız ayrımından da söz edilmemektedir. Çevrenin bütünü bir cana sahiptir. Örneğin yeryüzünden çıkıp gelen su canlıdır, kayalar ve tepeler de canlıdır. Zira her biri genellikle büyükanne olarak adlandırılan yeryüzü orijinli oldukları için her birisine hürmet edilir. Canlılık kaynağı anlamında tüm varlıkların bir ruhu vardır fakat rüzgâr, ağaç, kaya ve yağmur gibi şeylerin ruhları görülmez ama onların gerçekliği ve insan hayatına olan etkileri tartışılmaz şekilde kabul edilir.¹⁵

Caynistlere göre de evrendeki tüm varlıklara hürmet gösterilmelidir. Onlara göre eşyaya canlılık veren jiva atomları sadece insanlar da değil, hayvanlarda, bitkilerde, taş, kaya, ırmak ve dere gibi nesnelerde de bulunur. Bu nedenle de hiçbir canlıyı öldürmeme ve zarar vermeme anlamına gelen ahimsa ilkesini yeryüzündeki tüm varlıkları içine alacak şekilde genişletirler.¹⁶ Ancak Caynist düşünce materyalizme kapı aralamakla eleştirilip Tanrı düşüncesine yer vermezken Francis için Tanrı Oğlu Mesih her şeyin merkezinde yer alır. Evre-

¹⁴ Kaiser, *Tanrı Taşta Uyur*, ss.16-17; Yarı Cherokee Kızılderilisi olan Norman H. Russel bütünsel doğa anlayışını "Görünürde" adlı şiirinde şöyle dile getiriyor: "Ağacın bitmediği gibi/köklerin ucunda/ ya da dalların -/ kuşun bitmediği gibi / tüylerinde ve uçuşunda -/ yeryüzünün bitmediği gibi / en yüksek dağında: / Ben de işte böyle bitmiyorum / kolumda, ayağымda, derimde,/ tersine uzatıyorum elimi sürekli dışa/ tüm uzamın ve zamanın içine/ sesimle ve düşüncelerimle/ çünkü ruhum evrendir."

¹⁵ Paula R. Hartz, *Native American Religions*, New York: Chelsea House Publishers, 2009, ss.23-29.

¹⁶ Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005, ss.102-103.

ne, tüm yaratıklara saygı besler sever ama aynı zamanda onları tıpkı kendisi gibi Tanrı'nın mesajının muhatapları olarak görür. Bu yüzden Francis, tanrı, insan ve doğa arasında bir bütünlük yerine geleneksel Hristiyan düşüncesindeki bölünmüşlüğü aynen benimsemekle eleştirilmiştir. Yine de bu eleştiri yapan araştırmacılar da onun klasik Hristiyan düşüncesini bütünüyle benimsemediğini teslim ederler.¹⁷ Francis, geleneksel düşüncede olduğu gibi yani Tekvin'de ifade edildiği şekliyle insanı doğanın hükümrani olarak görmez. Nitekim taş, su, güneş, ay, yıldızlar ve hayvanlardan kardeşlerim diye söz eder. Evrendeki varlıkları kendisiyle aynı yerde görmesi, kendisine onların dışında, üstünde ya da karşısında bir mekân oluşturmaması insanı doğa üzerinde bir otorite olarak görmediğini tam tersine doğadaki tüm varlıklarla eşit olarak gördüğünü göstermektedir. W.R: Inge, bunu şöyle ifade eder:

Gerçek Doğa-Mistisizmi Assisili St. Francis'de önemli bir husustur. O, etrafındaki her şeye taşa uyuyan, bitkilerde rüya gören, insanı da uyandıran bir hayatın kalp atışları olarak bakmayı sever. "O, öncelikle bir bitki, bir böcek ya da bir kuş hakkında tefekkür edilmesi gerektiğini söyler ve onlarla eğlence amaçlı ya da egoistik bir ilgide bulunmaya itibar etmez, değer vermez; o, bitkilerin güneşi, kuşların yuvası olmasıyla ilgilidir. Yaratıcı güçlerin mütevazı görüntüleri mutluluk kaynağıdır." Öyle ki, bütün yaşayan şeylerin Tanrı'nın çocukları olduğu konusunda çok güçlü bir kanaati vardır. O "küçük kızkardeşlerim kuşlar" şeklinde vaaz eder ve "Agobios'nun vahşi kurdu"nun değişimini bile kendi üzerine alır.¹⁸

Tabiatın Ruhu, Panpsişizm ve Panteizm

Lynn White'a göre insan ruhu hariç dünyadan ruhu tamamen çıkaran Hristiyanlık, cismani hiyerarşinin en tepesine insanı

¹⁷ Kaiser, *Tanrı Taşa Uyur*, ss.31-32.

¹⁸ Inge, *Christian Mysticism*, s.302

yerleştirmiştir. Böylelikle de insanlar yeryüzündeki her şeyden bütünüyle farklı, müstakil ve daha üstün konumlanırlar. Doğanın ruhtan arındırılmasıyla (despritualization) insanlık doğayı istediği gibi işleme ve smrme konusunda zgr kalır. Ona göre Pagan animizminin yıkılmasıyla Hristiyanlık, doğal objelere dokunma konusunda umursamaz bir halde istismar etmeyi, sömürmeyi mümkün kılmıştır. Önceden, pagan kültürlerde insanlardan korunan doğal objelerdeki ruhlar, buharlaşır. Bu bağlamda White, Hristiyanlığı, “dünyada görülen en anthropocentric din (insanı evrenin merkezi olarak kabul eden din)” olarak adlandırır ve kurtuluşu yine Hristiyan geleneği içindeki St. Francis’in görüşlerinde görür. Ona göre “Panpsişizm (Panpsychism)’in yegâne, rneği” olan Francis, doğaya saygının ruhsal bir temeli olarak hizmet etmiştir.¹⁹

Francis gerçekten bir panpsişist mi? Yoksa bir panteist mi? Tanrı, insan ve doğa ilişkisine ilişkin geliştirilen farklı teoriler söz konusu. Tanrı’yı genel olarak bir varlık sahibi olarak gören anlayışlara karşı Tanrı ve evrenin özdeşliğini savunan panteist düşünce geliştirilmiştir. “Her şey Tanrı’dır.” Terim ilk kez 1705’de John Toland (1670-1722) tarafından kullanılmakla birlikte panteizm düşünce tarihinde çeşitli şekillerde erken dönemlerden itibaren var olmuştur. Panteizm (Pantheism) terimi “her şey”, “hepsi” anlamlarına gelen “pan” sözcüğüyle Tanrı anlamındaki “theos”un biraraya gelmesiyle oluşturulması hasebiyle aslında temelde tanrıyı kabul etmekle ve onun evrenin yaratıcısı olduğunu olurlamakla birlikte Tanrı ile evreni bir gören, varolan herşeyin Tanrı olduğunu, Tanrı’nın da varolan herşey olduğunu düşünen ve “aşkın tanrı”nın varlığını yadsıyarak dünyanın dışında ya da üstünde bir tanrı anlayışını kabul etmez. Bununla birlikte panteizmin bazı türlerinde

¹⁹ Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, *Reading Biology and Man*, ed. Miguel A. Santos, New York: MSS İnfomation Corporation, 1973, ss.272-274.

Tanrı'nın aşkınlığı bir şekilde korunur. Tanrı, tek gerçek, evren sadece ne devamlı gerçekliğe, ne de farklı bir cevhere sahip olmayan görünüm ve sudurların bütünüdür. Bu bir anlamda sonluyu sonsuzda eriten bir yaklaşım ya da Tanrı'nın aşkınlığını korumaya çalışan Panteist yaklaşımdır ki *idealist panteizm* olarak adlandırılır. Elealılar, İskenderiyelilerin, Spinoza (1632-1677)'nin, Fichte (1762-1814)'nin ve Hegel (1770-1831)'in panteizminin böyle olduğu ifade edilmektedir.²⁰

Panteizmin daha yaygın olan diğer bir yorumuna göre ise Tanrı değil Kainat tek gerçektir. Tanrı, sadece varolan her şeyin toplamını ifade etmektedir. Bu yüzden de hiçbir şekilde aşkın bir tanrıdan söz edilemez. Tanrı, bütünüyle içkindir. Sonsuzu sonluda, Tanrı'yı tabiatta eriten bu yaklaşıma ise *natiüralist* (doğacı) ya da *materyalist panteizm* denilmektedir. İyonyalıların, Stoacıların, Diderot (1713-1784)'nun, D'Holbach (1723-1789)'nin, Schelling (1775-1854) ve sol Hegelcilerin panteizmi bu grupta değerlendirilmektedir.²¹

Panteizmdeki bu yaklaşımların temelinde en genel anlamıyla özdeşlik ilişkisi yer alır. Tanrıyla evrenin özdeşliği sorunu bağlamda panteizm iki farklı şekilde izah edilmektedir. İlkine göre panteizm dünyanın tanrısal olduğu anlamına gelen dinsel bir öğretilerdir ve bu anlamda pek çok mistik panteisttir. İkinci yaklaşıma göre ise Panteizm dünyanın üzerinde ya da dışında, dünyada olup bitenleri gözleyen, gerektiğinde müdahale eden, dünyayı bütünüyle denetimi altında tutan, insanoğluna ödül ve ceza veren bir Tanrı anlayışını dışlayan tanrısız bir öğretilerdir.²² Caynizmdeki panteizm ve materyalist filozofların panteizmi buna örnek verilebilir. Tüm bu bilgiler

²⁰ Murtaza Korlaelçi, "Panteizm Vahdet-i Vücut mudur?" *Felsefe Dünyası*, no.4 (1992), s.43; Güçlü, *Felsefe Sözlüğü*, ss.1442-1444.

²¹ Korlaelçi, "Panteizm Vahdet-i Vücut mudur?" s.43; Güçlü, *Felsefe Sözlüğü*, ss.1442-1444.

²² Güçlü, *Felsefe Sözlüğü*, ss.1443-4.

ışığında Francis'in panteist düşünceye sahip olup olmadığına bakabiliriz.

Francis'in Güneş Mistisizmi olarak da adlandırılan *Güneş Kardeş İlahisi* (*Canticle of Brother Sun*) adlı şiiri onun tanrı, insan ve doğaya bakışını yansıtan en önemli metinlerden birisidir. Yaşamı ve diğer söylemleriyle birlikte özellikle bu metni dolayısıyla Papa II. John Paul, 29 Kasım 1979 'da Francis'i çevrenin koruyucu azizi (Patron Saint of Ecology) olarak ilan eder. Papa Francis'i Azizler ve meşhur insanlar arasında doğaya fazlaca ilgi gösteren müstesna bir insan, Tanrı tarafından insanlığa verilen muhteşem bir hediye olarak nitelendirir. Ona göre Yaratıcının bütün işlerini takdir eden Francis, doğaüstü ilhamla yazdığı ilahilerinde bunu açıkça ortaya koymuş ve özellikle erkek kardeş Güneş, kızkardeş Ay ve yıldızlar nitelemeleriyle Yüce Tanrı'ya övgülerini sunmaktadır. Bu nedenle bu bildirisi/mektubuyla "sonsuz kadar Assili Francis'i ekolojinin göksel koruyucusu olarak ilan ettiğini ifade ederek ve onun liriklerinin/ilahilerinin de dini metinler olarak korunmasını emreder.²³ Papa gibi dini bir otorite olmamakla birlikte çevre sorunları üzerine araştırmalar yapan bir araştırmacı da Francis'i çevrecilerin koruyucu azizi (patron saint for ecologist) olarak önerir.²⁴

Francis çevrenin koruyucu azizi ilan edilmesinde önemli rol oynayan Güneş Kardeş İlahisi adlı şiirine Tanrıyı överek başlar:

²³ Pope John Paul II "Inter Sanctos, Proclamación de San Francisco de Asís Como Patrono de la Ecología" http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1979/documents/hf_jp-ii_let_19791129_bolla-francesco-ecologia_sp.html; Pope John Paul II "Peace with God the Creator, Peace with all of Creation" (Message of His Holiness Pope John Paul II for the Celebration of the World Day of Peace 1 January 1990) http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_en.html [20.10.2010].

²⁴ White, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", s.274.

Ey, müteal, kadir-i mutlak ve sonsuz İyi olan Rab!
 Sanadır bütün övgüler, bütün şan, bütün şeref,
 Ve bütün hamd.
 Sanadır yalnızca, ey müteal, onlar sana aittir
 Ölümlü hiç bir ağız layık değildir,
 Senin ismini anmaya.

Öncelikle şiire yaptığı bu girişle, Tanrı'yı her şeyin üstünde bir güç olarak kabul etmiş görünmektedir. Francis'e göre Tanrı her şeyi yaratandır: "Bütün hamd ve övgüler sanadır Ey Rabbim, senin yarattığın bütün her şeyle birlikte," Tanrı, her şeyin yegâne sahibidir. Ama bu sahiplik, mutlak bir aşkınlığı içeriyor mu orası biraz karmaşıktır. Nitekim öncelikle Güneşe övgüler düzerken onun Tanrı'nın verdiği görevi ifa eden, Tanrı'nın insanların iyiliği için yarattığı bir varlık gibi söz eder. Bu yönüyle de Tekvin'de insanın dünya üzerinde bir otorite olması anlayışıyla uyusur. Yol arkadaşı, kardeşi Leo için yazdığı söylenilen "Tanrı'ya Övgüler" (Praises of God)²⁵ adlı bir başka şiirinde, "Sen kutsalsın, Rabsin, tek Tanrı'sın, ve senin işlerin harikadır. Sen güçlüsün, Sen büyüksün, Sen En Yücesin" dedikten sonra bir adım daha ileri gider ve "Sen, kutsal Baba, gökyüzünün ve yeryüzünün Kralısın. Sen üçsün ve birsin, Rab Tanrı, bütününü iyi. Sen İyisin, bütün İyilik sensin, En Büyük İyi Sensin. Rab Tanrı canlı ve gerçeksin." Sonrasında da Tanrı'nın sevgi, hikmet, bilgelik, tevazu, barış, neşe, mutluluk, bütün zenginlikler vb. olduğunu söyleyerek bütün olumlu sıfatları Tanrı için sıralar. "Bizim koruyucumuz, muhafızımız ve savunucumuzsun." demek suretiyle Tanrı'nın aşkınlığını korumaya çalıştığı gözlenmektedir. Sonrasında ise idealist Panteist yaklaşımda yer alan "sonluyu sonsuz içinde eritme" eğilimine paralel olarak "Sen bizim sonsuz hayatımızsın."²⁶ ifadesini kullanır.

²⁵ Francis of Assisi, "Praises of God", *Omnibus*, ss.123-126.

²⁶ Francis of Assisi, "Praises of God", s.126.

Güneş Kardeş şiirindeki bir beyitinde de yukarıda “kardeş” diye hitap ettiği, kendisiyle aynı varlık düzlemine yerleştirdiği güneşi bu defa Tanrı’yla aynı düzleme yerleştirir. Güneş kardeşe bakarken bir anda onun Tanrı’ya benzediğini fark eder:

Ve ilk olarak, efendim, Güneş Kardeş ile,
Gündüzü getiren, ve onun sayesinde bize sunduğun
ışık ile
O ne kadar güzel, bütün ihtişamıyla nasıl da ışınlarını
yayıyor!
Seninle, Ey Yüce Rabbim, ne kadar da benzeşiyor [se-
nin suretinde].

Ancak yine de tüm bu ifadeler Francis’in kainattaki varlıkları Tanrı olarak gördüğü anlamına gelmez. O tıpkı Tekvin’de insanın Tanrı’nın suretinde yaratıldığı²⁷ şeklindeki ifadeye uygun bir bakış açısı sergiler. Yalnız bu düşüncüyü biraz daha ileri taşıyarak “suret” meselesini diğer varlıklara da taşır. Onlar da Tanrı’nın benzeridirler yani güneş ve diğer varlıklar da en az insan kadar tanrısal özelliklere sahiptir. Kısaca bütün doğa tanrısaldir ama doğanın kendisi tanrı değildir. Bu nedenle de yukarıda da belirttiğimiz gibi kimi araştırmacılar Francis’i tanrı, insan ve doğa arasındaki bölünmüşlüğü yadsıma-makla eleştirmişlerdir. Onun da Hristiyan düşüncesine uygun olarak, güneş, ay ve yıldızları canlı varlıklar olarak görmediği iddia edilmiştir. Onlara göre Francis, sadece evren üzerindeki egemenlik hakkından vazgeçmiştir. İnsanı evrendeki yaratıkların sahibi, efendisi ve maliki olarak görmek yerine onların kardeşi olarak görmüştür. Yani yaratılmış olan varlıkların kader ortaklığını savunduğu ve bu düşüncenin kökeninin de Mezmurlarda olduğu iddia edilmiştir.²⁸ Gerçekten de Mez-

²⁷ Tekvin 1:26.

²⁸ Kaiser, *Ruhum Taşta Uyur*, ss.31-36.

murların 104. bölümü Francis'in şiirinde yeniden hayat bulmuş gibidir.²⁹

Bütün övgüler sanadır, Ey Rabbim, Kızkardeş Ay ve Yıldızlarla,
göklerde, sen onları kıldın parlak,
değerli ve zarif.
Bütün hamd ve övgü sanadır Ey Rabbim, Erkek Kardeş Rüzgar
ve Havayla,
Zariflik ve fırtına; havanın aldığı tüm tavırlarla,
Yaşatırsın tüm yaratıklarını onlarla.
Bütün hamd ve övgü sanadır Ey Rabbim, Kızkardeş Su'yla
Öylesine yararlı, alçak gönüllü, değerli ve saf.
Bütün hamd ve övgü sanadır Ey Rabbim, Erkek Kardeş Ateş ile
Kendisiyle aydınlık kıldın geceyi
Nasıl da güzel o, ne kadar da şen! Güçlü ve kudretli.
Bütün hamd ve övgü sanadır Ey Rabbim, Kız Kardeş Yeryüzü
yani Annemiz ile
Saltanatıyla bizi besleyen, ve üreten
Renkli çiçek ve baharatlarıyla çeşitli meyveler.
Bütün hamd ve övgü sanadır Ey Rabbim, büyük bağışlayıcılarla
Sırf senin sevgin için, ve sebat gösterenlerle
Hastalık ve hayat çilesine.
Ne kadar mutlu selamet içinde kalanlar
Seninle, En Yüce, taçlanacaklar,

²⁹ "Rab'be övgüler sun, ey gönlüm! Ya Rab Tanrım, ne ulusun! Görkem ve yücelik kuşanmışsın, Bir kaftana bürünür gibi ışığa bürünmüşsün. Gökleri bir çadır gibi geren, Evini yukarıdaki sular üzerine kuran, Bulutları kendine savaş arabası yapan, Rüzgarın kanatları üzerinde gezen, Rüzgarları kendine haberci, Yıldırımları uşak eden sensin. Yeryüzünü temeller üzerine kurdun, Asla sarsılmasın diye... Ya Rab, ne çok eserin var! Hepsini bilgece yaptın; Yeryüzü yarattıklarıyla dolu. İşte uçsuz bucaksız denizler, İçinde kaynaşan sayısız canlılar, Büyük küçük yaratıklar... Sen verince onlar toplar, Sen elini açınca onlar iyiliğe doyar. Yüzünü gizleyince dehşete kapılırlar, Soluklarını kesince ölüp toprak olurlar. Ruhu'nu gönderince var olurlar, Yeryüzüne yeni yaşam verirsin. Rab'in görkemi sonsuza dek sürsün! Sevin sin Rab yaptıklarıyla! O bakınca yeryüzü titrer, O dokununca dağlar tüter. Ömrümce Rab'be ilahiler okuyacak, Var oldukça Tanrı'mı ezgilerle öveceğim. Düşüncem ona hoş görünsün, Sevincim Rab olsun!... RAB'be övgüler sun, ey gönlüm! RAB'be övgüler sunun!" Mezmurlar 104:1-35.

Bütün hamd ve övgü sanadır Ey Rabbim, Kızkardeş Ölüm ile,
 Hiçbir faninin kendisinden kaçamayacağı.
 Ne yazık ölümcül günahla ölenlere!
 Ne saadet sana tabi iken ölenlere
 Zarar vermez onlara ikinci ölüm.
 Hamd ve senada bulun Rabbime, ona şükret
 Ve ifa eyle büyük bir tevazuyla ona hizmet.³⁰

Francis'in özelde bu şiirinin genelde ise insan dışı varlıklara yaklaşım tarzının, onun varlıkların dünyasını bir kutlama yeri olarak gördüğü iddia edilmiştir. Francis'in bu yaklaşımının yaratıklar hakkındaki faydacı ya da onlara egemen olma düşüncesine tamamen tezattır. Varlıklar dünyası bir şölen alanıdır zira her bir varlık tanrıyı zikretmekte ve ona şükranlarını sunmaktadırlar. Mezmurlarda geçen yaratıkların Yaratıcılarıyla dua ederek konuştukları pasajları kendisine hareket noktası olarak seçen Francis, her şeyin hatta cansız varlıkların bile Tanrı'nın aşkına karşılık vermek durumunda olduklarını görür. Güneş Kardeş İlahisinin Yaratıcılarına hamd ve sena eden yaratıkların teofanisi (theophany) olduğu iddia edilmektedir. Buna göre Francis, normalde bilinçsiz madde olarak görülen, güneş, ay, rüzgar, su ve ateşi ilahi kozmik bilincin bir parçası olarak görür. İnsanların "dilsiz doğa" olarak ifade ettiği şey Francis'e göre dilsiz değildir; onlar, Yaratıcılarının güzelliğine şarkılar söylemek suretiyle tanıklık etmektedirler. Böylelikle Tanrı'nın varlığını doğanın bütün bölümlerinde gören Francis, her şeyi canlı varlıklar olarak algılar:³¹

"O, bir çiçek topluluğuna rastladığında onlarla konuşur, onlara vaaz etmeye başlar ve anladıkları kadarıyla Rabbe dua etmeleri, ona övgülerini sunmalarını isterdi. O, aynı zamanda mısır tarlaları, üzüm bağları, yeryüzündeki taşlar ve odunlar, bütün muazzam çayırılar,

³⁰ Francis of Assisi, *Canticle of Brother Sun*, *Omnibus*, ss.130-131.

³¹ Linzey & Barsam, "Saint Francis of Assisi 1181/2-1226", ss.22-27; David Skrbina, *Panpsychism in the West*, Cambridge: A Bradford Book The MIT Press, 2005, s.61.

kaynak suları, bahçelerin filizleri, toprak, ateş, hava ve rüzgârı Tanrı'nın sevme ve kulları olma konusunda cesaretlendirir, onlara öğüt verirdi. Kısaca o, yaratılmış bütün şeyleri erkek ve kız kardeşi haline getirmişti."³²

Evrendeki tüm varlıkları canlı olarak görmesi ama aynı zamanda Hıristiyan düşüncesindeki Tanrı anlayışını yansıtan düşünceler de serdetmesi onun panpsişist olduğunun düşünülmesine yol açmıştır. Hıristiyan tarihinde hayvanlara dostluk gösteren ilk aziz olarak kabul edilmesinin yanı sıra sadece mistik birisi değil tam olarak bir doğa mistiği³³ olarak da nitelendirilen Francis, canlılığı bütün varlık türlerini kapsayacak şekilde genişletmesi nedeniyle panpsişizm (panpsychism)'in bir formu adına Hıristiyan Tanrı inancını kullanan ilk dindar olarak kabul edilmektedir.³⁴ Panpsişizm evrendeki her şeyin, organik olanlar kadar organik olmayanların da, bir derecede bilince sahip olduğunu savunan felsefi bir düşüncedir.³⁵ Rönesans döneminde genel olarak maddenin canlılığını savunan antik hilozoizmin³⁶ yeniden canlandığı İtalyan doğa filozofla-

³² Celano, *The First Life of St. Francis*, I:xxix, 81, s.79.

³³ Edward A. Armstrong, *Saint Francis: Nature Mystic, The Derivation and Significance of the Nature Stories in the Franciscan Legend*, California: University of California Press, 1973, ss.6,9.

³⁴ Skrbina, *Panpsychism in the West*, s.62.

³⁵ Thomas Moore, "Panpsychism." *CE*, Vol. 11, <http://www.newadvent.org/cathen/11446a.htm> [30.08.2010]; Skrbina, *Panpsychism in the West*, s.2;

³⁶ Felsefi bir düşünce olarak, Panpsişizm bütün maddenin hayatla, canlılıkla dolu olduğunu öğreten "hilozoizm" teorisiyle yakından ilgili olarak görülmektedir. *Hilozoizm* Yunanca madde anlamındaki "hyle" ve canlılık anlamındaki "zoon" kelimelerinden oluşur. Panpsişizm ve Hilozoizm arasında ciddi bir farklılık bulunmamaktadır. Antik hilozoistler maddi evrenin ruhlarla dolu olduğunu yani canlı olduğunu öne sürüyorlardı. Bütün varlıkları eşitleyen sadece bilinç düzeyleri arasında azlık ya da çokluk olarak farklılıklar öngörmektedirler. İki tür hilozoizmden söz edilebilir: *Birincisi*, maddenin her parçasına bağımsız bir hayat verir. Demokrit ve Epikürcüler bu gruptandır. *İkincisi*, âlemi ortak bir hayata katılan birçok unsurlardan oluşmuş yalnız "tek bir canlı varlık" olarak kabul eder. İlk Yunan filozoflarının ve Stoahların görüşü budur. İlk formlarından birisinin evrene

rının ve simyacıların ruhlar üzerinde spekülasyonlar yaptıkları ifade edilmektedir.

Panteizm'den farklı olarak geliştirilen panpsişizm, onaltıncı yüzyılda İtalyan felsefeci Francesco Patrizi of Cherso³⁷ (1529-1597) tarafından, Yunanca her şey anlamındaki “*pan*” ve akıl, dimağ ya da ruh, can anlamlarına gelen “*psyche*” kelimelerinden türetilerek geliştirilen bir teodir. Kökenleri gerek batı ve gerekse doğu toplumlarında çok eski olan panpsişist teoriye göre genel olarak bütün evren akıl/ruh merkeze alınarak açıklanmaya çalışılmaktadır. Nesnelerin doğası ve zihnin doğası, felsefi birçok tartışmanın ana konusudur. Panpsişizm bununla birlikte, iki kavram arasında tek bir kesişme noktası oluşturmaya çalışır. Lakin felsefe tarihinde panpsişizmin “*psyche*” teriminin tanımı üzerinde bile netlik değil tam bir muamma söz konusudur. Zihin, akıl, sezgi, bilinç, canlılık ve ruh gibi çok sayıda farklı tanımlama yapılmış ve farklı teoriler üretilmiştir. Lakin panpsişist indirgemeci materyalizmden panpsişist düalizme, monizmden pluralizme kadar pek çok farklı alanlara uzanan teoriler geliştirilmiştir.³⁸

Tüm bu bilgiler ışığında Francis'in panpsişist olduğu düşünülebilir mi? Dünyadaki taş, kaya, güneş ve ay gibi cansız ve inorganik varlıkları canlı gibi görmesi bir şekilde onlarla konuşması panteist düşünceye olduğu kadar panpsişist dü-

bütün tanrıların hayat verdiğini düşünen İyonyalıları ait olduğu iddia edilen hillozoizm bilimsel düşüncenin gelişmesiyle geriler. İlk olarak Anaxagoras bu düşünceyi karartırken Platon ve Aristo, madde ve akıl/bilinç arasında tam bir ayrılık öngörürler. Bk. John Redon, “Hylozoism” CE, Vol. 7, <http://www.new.advent.org/cathen/07594a.htm> [30.08.2010].

³⁷ Patrizi hakkında ayrıntılı bilgili için bk. Fred Purnell, “Francesco Patrizi”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Stanford: Metaphysics Research Lab., Stanford University, 2009, <http://plato.stanford.edu/entries/patrizi/> [20.09.2010].

³⁸ Panpsişizm konusunda daha geniş bilgi için bk. Skrbina, *Panpsychism in the West*, ss.1-22.

şünceye sahip olduğu kanısını uyandırmaktadır. Lakin Francis, Hristiyan eğitim sistemi içerisinde yetişen birisi olmadığı gibi felsefi eğitimden geçen birisi de değildir ve ilk dönem doğa mistiklerinden Plotinus'u okuma ihtimalinin de bulunmadığı iddia edilmektedir. Dolayısıyla Francis'in sistematik olmayan düşüncesi herhangi bir mektebi kökene dayanmadığı gibi doğaya saygı düşüncesinin de mistik ya da ilahi ilhamlar vasıtasıyla oluştuğu iddia edilmektedir. Francis, kendi saygısını açıklarken örneğin cüzamlıları öpmesi, aciz ya da güçlü, iyi ya da kötü tüm varlıkları sevmesi, onlara saygı göstermesi konusunda kendisini tamamen İsa Mesih'in yönlendirdiğini söyler. Ancak onun panpsişik düşünceye yakın duran düşüncelerinin heretik panteizmle çerçevelendiği de iddia edilmektedir ve bundan ötürü de Hristiyan teologların onun inancını geleneksel doktrinlerle uyumlu olarak açıklama konusunda zorlandıkları ifade edilmektedir.³⁹ Sistematik felsefeden uzak ama yine de doğaya mistik bir pencereden bakarak panpsişist ya da panteizm açısından yorumlanmaya müsait düşünceler serdeden ve en azından klasik Hristiyan Tanrı düşüncesinden farklı olarak Tanrı, insan ve doğa arasındaki ilişkiyi anladığı da bir vakıdır. Bu nedenle de onu bir doğa mistiği olarak görmek en doğrusudur.

Asketizm ve Tanrı'nın Kitabı Olarak Doğa

Asketik düşünce, bir insanın düşünsel gelişiminde yeni ortamlar oluşturan orijinal bir uyarıcı olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden ilk dönem Hristiyan azizlerinin kasıtlı olarak dünyadan uzaklaştıkları ve temizlikleriyle bir yeryüzü cennetini yeniden kurmayı hayal ettikleri ifade edilmektedir. Yine onların düşüşten önce varolduğu gibi bütün hayat üzerinde tam bir hâkimiyeti yeniden tesis etmenin hayalini kurdukları belirtilmektedir. Bu geri çekilen cezbedici güçler, hem diğer keşiş-

³⁹ Skrbina, *Panpsychism in the West*, ss.60-63.

leri hem de ruhban olmayan sıradan halkı (laity) organize çabaları dikkat çekmektedir. Nitekim Francis'in sosyal yönde ki bazı uygulamalarından ötürü, bir sosyal devrimci gibi görüldüğü ifade edilmişti. Aynı asketik yaşantının dini tecrübenin bir bölümü olarak vahşileri evcilleştirme konusunda Hristiyan aktivizmine liderlik ettiği de bir vakıadır.⁴⁰

Her ne kadar Arnold Toynbee ve Lynn White gibi son dönemdeki bazı araştırmacılar, monoteistik bir doğa ihmalinden söz etseler ve asketik geleneğin de bu yönde bir tasvirini sunsalar da öncelikle Francis bu konuda istisnai bir duruş sergilemektedir. Ruhun ikamet ettiği saklandığı yerlerde pagan tanımlamalara inat dolaşmaktan geri durmaz ve katı, hissiz ve sorumsuz davranışlardan kendisini kurtarır. Ancak Francis'in felsefi düşünceden uzak olduğu kadar doğaya karşı olan onca ilgisine rağmen bütüncül anlamda doğa tabirini hiç kullanmamış olması eleştirilmiştir. O, daha çok "gökler", "yeryüzü", "dünya" ve "göklerin altında yaşayan yaratıklardan" söz eder. Yani doğadaki varlıklardan tek tek söz eder ve onları muhatap olarak alır. Bunun da etkilendiği Eski Ahit metinleriyle doğrudan ilgili olduğu iddia edilmektedir. Sürekli okuduğu Mezmurlar ve Ezgiler Ezgisi (Neşideler Neşidesi) gibi metinlerde de benzer bir dilin kullanıldığı görülmektedir. Francis de Kitabı Mukaddes'teki, sözü edilen varlıkları özel terimlerle zenginleştirerek sunar ve belki de daha çok bir eylem adamı, aktivist olduğu için kavramsallaştırmalardan, teori geliştirmeden uzak durur. Panpsişizmde olduğu gibi her şeyi can/ruh sahibi olarak görürken bir taraftan da Tanrı'nın ilahi irade ve aksiyonuna dayanan bir plana göre organize olan hiyerarşik, değişmez pozisyonlarına göre hareket eden ilahi yaratılışa imanı öne sürer.⁴¹

⁴⁰ Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century* Berkeley: University California Press, 1967, s. 349.

⁴¹ Sorrell, *St. Francis of Assisi and Nature*, 6-8.

Bu yüzden de Francis, doğayı kendisinden önceki en önemli mistiklerden olan St. Antoni gibi okunacak bir kitap gibi de görür. St. Antoni'ye kitaplar olmaksızın nasıl yaşadığı sorulduğunda, "Benim kitaplarım yaratılmış şeyler, doğadır. Ben onlarda Tanrı'nın sözlerini okuyorum."⁴² cevabını verir. Tanrı'nın farklı bir kitabı olarak doğayı okumak, doğadan Tanrı'ya gitmek ve doğayla barış içinde olmak kuşkusuz tüm asketikler için önemlidir. Lakin Anthoni'nin de çöle ya da insanların oluşturduğu suni doğanın ötesine gerçek vahşi doğaya gidişinin asıl önemli yönlerinden birisi bunu mücadelesinin bir parçası olarak görmesidir. Çölde, vahşi doğanın ortasında şeytanlarla, ejderhalarla, lilithlerle çarpışmak zorundadır. Onlarla yaptığı mücadeleleri anlatan çok sayıda anlatı mevcuttur. Bu anlatılarla öncelikle onun kendi şeytanına yani nefesine karşı verdiği mücadele ve bu mücadeleyi başarılı şekilde sürdürebilmesi için gerekli olan yalnızlık ortamı aktarılır. Yalnız kalmak son derece önemlidir ve adeta bu yalnızlık ortamında şeytanlar ve diğer kötü güçler, insanların dünyasında kullandıkları araçlar olmadan doğrudan münzevinin karşısına çıkarlar. Bazen de vahşi doğanın hayvanlarını kullanırlar. Vahşi hayvanların vahşiliklerinin yanına bir de içlerinde onlara hükmeden şeytan ve kötü ruhlar eklenir. Ancak münzevi açısından bu Roma'da arenalarda vahşi hayvanların ortasına atılan ilk inananların yaşadıklarını tecrübe etmek anlamına geldiği için daha da anlamlıdır. Hem gerçek anlamda hem sembolik anlamda vahşi yaratıkların arasındadır. Bu nedenle öncelikle doğanın güzellikleriyle, haz verici yönüyle ilgilenmezler. Hatta bu haz verici yön, şeytanın insanı düşüttüğü dünyada kalıcı hale getirmek için kullandığı bir araç olarak görülür. Francis hakkındaki erken dönem kaynaklarda onun da çevreden haz alma konusunda St. Antoni gibi asketiklere paralel olarak olumsuz düşündüğünü gösterir.

⁴² Sorrell, *St. Francis of Assisi and Nature*, s.16.

Hayatının ilk evrelerinin anlatıldığı kaynaklarda onun güzel yaratıklar arasındaki yalnızlık hayatına yöneldiği anlatılır. Yalnız onun yöneldiği çevre Antoni'nin⁴³ kadar vahşi ve sert değildir. O, ormanın, cıvı cıvı kuşların olduğu bir ortamda inzivaya çekilir. Onun değişim geçirmeden önce etrafındaki doğaya olumlu yaklaştığı ve onun gerek psikolojik ve gerekse dini perspektifinin oluşmasında ilk gençlik yıllarındaki tecrübelerinin önemli rol oynadığı belirtilmektedir.⁴³ Dönüşüm geçirmeye başladığı yıllarda yalnızlık için zorunlu olarak kaçtığı, güzelliklerle dolu doğa onun rehabilitasyon merkezi olarak işlev görür:

O, sağlığını hızla geri kazanmak için bir baston yardımıyla evin etrafında yürümeye başladığı ve bir dereceye kadar başardığı bir günde, dışarı gitti ve büyük bir ilgiyle etrafındaki dünyayı izlemeye başladı. Fakat otlakların, tarlaların güzelliği, üzüm bağların memnuiyet verici görüntüsü ve güzel olarak gördüğü her şey nedense ona bir haz vermiyordu. Birden şaşırtıcı bir şekilde aniden onda bir değişiklik meydana geldi ve bu şeylerden haz almanın aptalca olduğunu düşündü.⁴⁴

Görüldüğü üzere Francis de başlangıçta Antoni gibi insanların arasından kaçtığı vahşi doğanın güzelliklerinden haz almayı doğru bulmaz. Bunda geleneksel düşünce kadar onun yaşadığı ruhsal travmaların da etkisi olduğu aşikârdır. Son şövalyelik macerasının da başarısızlıkla sonuçlanması sonrasında derin bir psikolojik travma yaşar. Bu dönemde sığındığı doğa, güzellikleriyle onu cezbedecek ve başlangıçta aptalca bulsa da tıpkı St. Antoni'nin yaşadığı dönüşümde olduğu gibi sonrasında tabiatı okunması gereken bir kitap olarak görecektir. Bunun yanı sıra savaştan kaçışı sonrasında arkadaşları ve ailesi tarafından dışlandığı zaman, tabiatın içindeki hayat,

⁴³ Sorrell, *St. Francis of Assisi and Nature*, s.55.

⁴⁴ Celano, *The First Life of St. Francis*, I:ii,3, s.5.

ruhsal teselli ve destek sağlarken güzellik, yalnızlık ve gizlilik sağlar. Ayrıca ona sınırsız ve karşılıksız bir arkadaşlık sunar.⁴⁵

Hayvan Misyonu: Hayvanlara İsa – Mesih’i Anlatmak

Kuşkusuz doğa, toplumdan dışlanmışlığın verdiği yalnızlık ortamındaki güvenli bir liman olmasının ötesinde Francis’in yeni dostlar edinmesini sağlar. Kendi derin içsel gözlemlerinin yanı sıra hayvanlar ve bitkilerin dünyasını da gözlemler. Onlara canlılık izafe ederken panpsişizmin ya da panteizmin bazı türlerinde olduğu gibi materyalizme uzanan ya da Tanrı’nın aşkınlığını yadsıyan bir noktaya uzanmaz. Canlı ve cansız varlıklardan oluşan doğal dünyayı insanlarla aynı düzleme getirir, asli günah sonucunda varlıklar dünyasında da meydana gelen bozuluşu ya da kopuşu tamir etme çabası içinde olur. Bu nedenle insanlarla Tanrı arasındaki kopuşu gidermek yeniden barışı tesis etmek için gelen Mesih’i onun çarmıhı ve davetini hayvanlara ve diğer varlıklara da ulaştırmaya çalışır.

Bu bağlamda kuşları ve diğer hayvanları tıpkı insanlar gibi kabul ederek onlara vaazlar verdiği, insanlardan talep edilenle benzer şeyleri onlardan da talep ettiği görülmektedir. Hayatına dair anlatılan ilk dönem kaynaklarda bunların çok sayıda örnekleri vardır. Francis, Spoleto vadisi boyunca seyahat etmekte iken Bevagna yakınlarına gelir ve burada güvercin, karga ve serçe gibi çok sayıda farklı türlerde kuşlarla karşılaşır. Sonra bu kuşlarla sanki onlar insanmış gibi büyük bir şevkle ve sakin, yumuşak bir şekilde yaklaşır. O, bu sevimli ama irrasyonel olan varlıklara sevgiyle yönelirken kuşların da kaçmadığı, onu bir düşman gibi görmedikleri tam tersine onu bekledikleri rivayet edilir. Kuşların beklediğini görünce Francis, güven vermek için onları selamlar. Yine de kuşların ürkmemesi karşısında az da olsa şaşırır ama onların kendisinden

⁴⁵ Sorrell, *St. Francis of Assisi and Nature*, s.56.

Tanrı'nın sözlerini işitme arzusu taşıdıklarını düşünür ve başlar onlara vaaz etmeye:

Kuş Kardeşlerim, sizin Yaratıcınıza hamdınızı sunmanız, övgülerinizi takdim etmeniz lazımdır. Ve asla onu sevmek için, giymeniz için tüyler veren, uçmanız için kanatlar veren ve ihtiyaç duyduğunuz her şeyi veren daima sevmelisiniz. Tanrı bütün yaratıkları arasında sizi soylu yarattı. Çünkü O, size havada saf, temiz bir yaşam alanı verdi ve ayrıca da ekip biçmeyle uğraşmıyorsunuz. O kendisi, hala kendinizden endişe etmenize fırsat vermeden sizi koruyor ve gözetliyor.⁴⁶

Francis bunları söylerken kuşların da pür dikkat onu dinlediği anlatılmaktadır. Daha sonra ise Francis'in kuşların arasına girip onların başlarını ve vücutlarını okşadığı ve onları kutsayarak, çarmıh işareti yaptığı ve son olarak da onların başka yerlere uçmalarını söylediği anlatılmaktadır. Francis'in bulunduğu farklı mekânlarda karşılaştığı kuşlara da benzer çağrılarda bulunduğu ve vaazlar verdiği nakledilmektedir.⁴⁷

Francis, Alviano olarak adlandırılan kaleye geldiğinde burada da benzer bir hadise cereyan eder. Kuşlar kendi aralarında konuşuyorlarmış gibi ses çıkarmaktadırlar ve seremoninin ahengini bozmaktadırlar. Bunun üzerine Francis'in onlara şöyle söylediği ifade edilmektedir: "Kız kardeşlerim, kırlangıçlar, şimdi benim konuşma zamanım, çok konuşmam gerekiyor. Ancak, şimdi siz fazlasıyla konuşuyor, gürültü yapıyorsunuz. Tanrı'nın sözünü dinleyin seremoni bitene kadar sessiz olun!" kuşların bundan sonra sessiz oldukları ve vaaz bitene kadar da bir yere ayrılmadıkları, olaya şahitlik edenlerin ise

⁴⁶ Celano, *The First Life of St. Francis*, I:xxi,58, ss.57-58; xxii:62, s.61; Bonaventure, *The Life of Saint Francis*, XII:3, ss.127-129;

⁴⁷ Celano, *The First Life of St. Francis*, I:xxi,58, ss.57-58; xxii:62, s.61; Bonaventure, *The Life of Saint Francis*, XII:3, ss.127-129;

“Bu adam gerçekten bir Aziz ve En Yücenin dostudur.” dedikleri rivayet edilir.⁴⁸

Yine kuşlara ilişkin bir anekdotu da Bonaventure aktarır. Francis, bir kardeşiyle birlikte Venetian bataklığında yürümekte iken, tesadüfen, çalıların arasında oturmakta olan ve şarkı söyleyen büyük bir kuş sürüsüyle karşılaşır. Onları görünce arkadaşına: “Kızkardeşlerimiz olan kuşlar, Yaratıcılarına hamdlerini sunuyorlar. Biz de onların arasına girelim ve Rabbe övgüler içeren şarkılar söyleyelim.” Kuşların aralarına girdiklerinde, kuşlar hiçbir şekilde kıpırdamaz ve yerlerini değiştirmezler. Şarkı söylemeye devam ettikleri için de birbirlerini duymamaktadırlar. Bunun üzerine Francis, kuşlara seslenerek: “Kızkardeşlerim, kuşlar, biz Rabbe methiyelerimizi sunduğumuz esnada şarkı söylemeyi bırakın.” Sonra kuşlar sessizliğe bürünür ve Francis’in duasını bitirmesini beklerler. Dua bittiğinde Francis, kuşların şarkı söylemelerine izin verir.⁴⁹

Bataklıkta kuşlarla yaptığı seremoninin Vahiy kitabında yer alan kuşlara bir gönderme olduğu iddia edilmektedir. “Bundan sonra güneşte duran bir melek gördüm. Göğün ortasında uçan bütün kuşlara yüksek sesle bağırıp dedi ki, «Kralların, komutanların ve güçlü adamların etini, atların ve binicilerinin etini, özgür, köle, küçük büyük, hepsinin etini yemek için toplanıp Tanrı'nın büyük şölenine gelin!»”⁵⁰ ifadesinin yer aldığı pasajda kuşlara çağrıda bulunan, Mesih'in mücadelesinde yardım isteyen bir melekten söz edilmektedir. Yuhanna'nın Vahiy kitabında sözü edilen kuşlar leş yiyen kuşlardır. Francis de bataklık kuşlarına vaaz etmektedir. Dolayısıyla Francis'in bataklıkta karga, saksagan ve çaylakların başında durduğu leşlerin yanında icra ettiği seremoniyle Vahiy kitabındaki seremoninin benzer olduğu, Francis'in dolaylı yoldan

⁴⁸ Celano, *The First Life of St. Francis*, I:xxi, 59, s.59.

⁴⁹ Bonaventure, *The Life of Saint Francis*, VIII:9, s.89.

⁵⁰ Vahiy 19:17-18.

Vahiy kitabındaki Babil şehriyle Roma arasında analogi kurduğu öne sürülmektedir. Böylelikle metaforik bir dille Francis apokaliptik kuşlara vaaz etmiş olmaktadır.⁵¹ Ancak şu var ki, Francis'in ya da Fransiskanların Vatikan'a karşı Luthervari bir şekilde muhalefet ettiğine dair fazlaca bir şey olmadığı gibi ısrarla pek çok uygulaması için papalıktan onay almaya çalışmıştır. Bu nedenle bu yorumlar üzerinde düşünölmeye ve tartışılmaya muhtaçtır.

Hayvanlara ilgisi sadece onlara mesajı ulaştırmakla sınırlı değildir. İnsanlardan uğradıkları her türlü zarar da onu rahatsız etmektedir. Thomas of Celano'ya göre Francis, yaban hayvanlarını sever ve hayvanlar da ona karşı ilgi göstermektedirler. Celano, bir defasında Greccio'da kardeşlerden birisinin ona bir tuzakla yakalanmış canlı bir tavşan yavrusu getirdiğini, Francis'in onu görünce merhametle ona yönelip, "Tavşan kardeş bana gel. Niçin seni aldatmalarına izin verdin?" dediğini sonrasında ise arkadaşının tavşanı serbest bıraktığını ve derhal yavru tavşanın Francis'in kucağına gittiğini, en güvenli yer olarak onun göğsünü gördüğünü anlatır. Benzer şeyler Perugia gölündeki bir adada iken vahşi bir tavşanla da yaşanmıştır. Burada da tavşan diğerlerinden kaçarken, Francis'in kucağına atlamış ve ~~ve~~ adeta evcil bir hayvan gibi onun göğsüne yaslanmıştır. Yine benzer bir durumun Rieti gölünde bir balıkçının yakaladığı büyük bir balıkla yaşanır. Francis balığa da kardeşim diye hitap eder ve onu suya geri bırakır. Balıkta uzun süre Francis'in yakınından ayrılmaz ve ona sevgisini gösterir.⁵²

Bir av hikâyesi de güvercinlere ilişkin anlatılır. Francis bir gün güvercinleri avlayan bir çocukla karşılaşır. Acıyan gözler-

⁵¹ F. D. Klingender, "St. Francis and the Birds of the Apocalypse", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 16, No. 1/2 (1953), ss.17-19.

⁵² Celano, *The First Life of St. Francis*, l:xxi,60, ss.59-60; Bonaventure, *The Life of Saint Francis*, VIII:8; ss.88-89.

le tuzaktaki güvercinlere bakar ve onları avlayan gence, “Ey iyi delikanlı, lütfen rica ederim onları bana ver. Kutsal metinlerde onlar alçak gönüllü, imanlı ruhlarla mukayese edilir. Öylesine nazik kuşların, kendilerini öldürecek olan zalim gaddar bir adamın eline düşmesin diye, istiyorum.” der. Genç, Francis’in sözünü dinler ve kuşları verir. Francis güvercinlere hitaben de yine bir konuşma yapar ve onlara “Ey, küçük kızkardeşlerim, masum ve iffetli küçük güvercinler, niçin yakalandığınız için kendi kendinize acı çektiyorsunuz. Şimdi sizleri, ölümden kurtaracağım ve sizin için yuva yapacağım. Yaratıcımızın emirleri doğrultusunda bereketli olun ve çoğalın.” der.⁵³

Bonaventure, Francis’in bir ağustosböceğiyle olan diyalogunu da aktarır. Ağustos böceğine (cicada) kızkardeşim diye hitap eden Francis, ondan da Yaratıcısı olan Rabbe, hamd ve övgüler sunmasını ister. Bunun üzerine ağustos böceği istenileni anlamış gibi davranarak cıvıdamaya başlar. Bonaventure ağustos böceğinin böylelikle dua ettiğini ifade eder. Rivayete göre bu davranışını sekiz gün boyunca sürdüren ağustos böceğinin yanlarından ayrılmasına izin veren Francis, ağustos böceğinin şarkılarından mutlu olduğunu ifade eder.⁵⁴ Benzer bir diyalog şahinle birlikte yaşanır. Bu defa yanlarında başmelek Mikail de vardır.⁵⁵

Anlatılanlara göre Francis, merhamet ve hayırseverlikle dolu birisidir. Fakat bu iyiliksever yönü sadece yardıma muhtaç olan insanlara dönük değildir. O aynı zamanda konuşamayan, derdini bile anlatmaktan aciz hayvanlarla, kuşlarla ve diğer canlılarla ilgilenirdi. Hayvanların arasında en çok sevdiği hayvanın küçük kuzular olduğunu söyleyen Thomas, kuzu-

⁵³ *Little Flowers of St. Francis of Assisi*, tr. Abby Langdon Alger, Mount Vernon, Virginia: The Peter Pauper Press, 1900, bölüm XXII, s.65.

⁵⁴ Bonaventure, *The Life of Saint Francis*, VIII:9, ss.89-90.

⁵⁵ Bonaventure, *The Life of Saint Francis*, VIII:10, ss.90-91.

lara özel bir ilgi gösterdiğini söyler. Bunun sebebi ise kutsal metinlerde İsa Mesih'in genellikle kuzuyla sembolize edilmesini gösterir. Kuzu, İsa Mesih'in sembolü olarak kullanıldığı için canlı kuzulara da daha fazla ihtimam göstermektedir. Çoğunlukla kuzuları bağrına bastığı, kucağında taşıdığı hatta delilik derecesinde onları, Tanrı'nın Oğlu'nun⁵⁶ hatırlatanlar olarak sevdiğini aktarır. Bununla ilgili olarak anlattığı bir anekdotta Francis, March of Ancona (Anconetana) yakınlarında bir misyon faaliyeti sonrasında seyahatte iken yol kenarında tarlada otlamakta olan keçileri görürler. Başlarında bir çobanın bulunduğu keçi sürüsünün ortasında tek başına sessizce otlamakta olan tek bir koyun vardır. Bunu gördüğünde Francis, kalbinde bir acı hisseder ve feryatla arkadaşlarına koyunu göstererek: "Gördüğünüz şey, bu keçi ve tekelerin arasında sabırla yürümekte olan koyun değil mi? Size söylüyorum ki, Rabbimiz İsa Mesih'te Ferisilerin ve başrahiplerin arasında sabırla ve tevazuyla yürüdü." Sonrasında Francis, yanında bulunanlar Mesih'in sevgisi için bu koyununun bedelini ödemek suretiyle çobandan satın alınmasını ister. Amacı onu, bir an önce keçilerin arasından kurtarmaktır. Lakin hiçbirisinin o koyunun bedelini ödeyebilecek durumu yoktur. Zira onların sadece tunikleri ve ipleri vardır. Ancak bu esnada oradan geçen bir tüccar koyunun bedelini öder. Sonrasında koyunu alırlar ve Tanrıya şükranlarını sunarak Osimo'ya giderler.⁵⁶

Başka bir defasında da Francis, iple bağladığı iki kuzuyu satmak için pazara götürmekte olan bir adamla karşılaşır. Francis, kuzuların melemelerini duyunca merhametle onların yanına gider ve bir annenin ağlamakta olan çocuğuna gösterdiği şefkati göstererek onları sever. Adama neden bu şekilde, bağlı olarak götürmek suretiyle işkence yaptığını sorar. Adam, satmak için pazara götürdüğünü söyler. Bunun üzerine ise Francis, "sonrasında da satın alanlar bu kuzuları öldürecek ve

⁵⁶ Celano, *The First Life of St. Francis*, l:xviii,77-78, ss.75-76.

yiyecekler.”, “Tanrı bunu yasakladı.” der ve adama kuzuların böyle bir akıbeta uğramayı hak etmediklerini söyledikten sonra, onları satın almak istediğini ancak pelerinininden başka verecek bir şeyi olmadığını söyler. Adamda pelerin karşılığında kuzuları verir. Ancak daha sonra arkadaşından kuzuları sahibine satmaması, yememesi ve onlara acı vermemesi şartıyla geri götürmesini ister. Kendisinin onlara iyi bakamayacağını düşünür.⁵⁷

Gerçekliği tartışmalı Francis’in hayatına dair bu öykülerin yanı sıra diğerlerinden farklı özellikler taşıyan “Gubbio’nun Kurdu” diye isimlendirilen bir öykü daha vardır. Bu öykü, Francis’in ölümünden yaklaşık iki yüzyıl sonra derlenen, Francisle takipçilerinin hayatına dair bir dizi efsanevi (menkıbevi) anlatımı içeren ve abartılı anlatılarına rağmen önemli bir biyografi eseri olarak kabul edilen “Fioretti (Little Flowers)” adlı eserde yer almaktadır.⁵⁸ Francis’in Gubbio’nun Kurdu’yla konuşması hikâyesi mahiyeti itibarıyla en az diğer hayvanlarla ilgili olanlar kadar gerçekliği tartışma konusu olmakla birlikte Gubbio Kurdu öyküsünün biraz daha geç bir kaynakta yer alıyor olması itibarıyla de tartışma konusudur. Öyküyü çocuklar ve saf kalpli insanların tamamen gerçek olarak algıladığını söyleyen Maurice Francis Egan, çocukların ve basit imanlı insanların Tanrı’ya bilgili insanlardan daha yakın olduğunu bu yüzden onların bakışının da önemli olduğunu söyler. Ona göre modern analitik yöntemle bu öykü anlaşılamaz. Francis’in öyküsü öylesine harikadır ki çocukların ve meleklerin yanında olması, sadece onun bir anlaşılma tarzından ibarettir.⁵⁹ Diğer taraftan öykünün muhtevası, Francis’in şövalyelik hayalleriyle uyduğu kadar ilk dönemlere ait vahşi yaratıklardan halkı kurtaran St. George, Arthur vb.lerinin öykülerine

⁵⁷ Celano, *The First Life of St. Francis*, I:xviii,79, s.77.

⁵⁸ *Little Flowers of St. Francis of Assisi*, s.6.

⁵⁹ Maurice Francis Egan, *Everybody’s St. Francis*, New York & London: D. Appleton Century Company 1939, ss.101-107.

de fazlasıyla benzemekte ve adeta onların iyi bir uyarlaması gibi de durmaktadır.

Öykü⁶⁰, Francis'in Gubbio kentinde ikamet ettiği bir dönemde geçer. Kentin yakınındaki bir kurt nedeniyle insanlar sıkıntılı günler geçirirler. Kurt ne gündüz ne de gece onlara huzur vermemektedir. Anneler çocukları için endişe ederken şehrin erkekleri onunla mücadele etmek isterler. Lakin silahları ona karşı kullanamazlar. Erkeklerin korkusundan etkilenmeyen Francis, anne ve çocukların korkusu karşısında harekete geçmek durumunda kalır. Francis'e göre hem insanlar hem de kurt suçludur. Kurt Mesih'le konuşmamış ve kendi doğasına uygun davranmamıştır çünkü kurtların insanları yememesi gerekir. Vatandaşlar ise onu da Tanrı'nın yarattığını ve onun dostu olmaları gerektiğini unuttular. Francis, insanların uyarılarına rağmen haç işareti yaparak kurdun yanına doğru gider. Yol boyunca arkadaşları da ona katılırlar fakat Francis dışındakiler kurdun yanına kadar gitmeyip güvende oldukları bir noktada beklerler.

Kurt, Francis'e doğru ağzını açarak koşar. Francis ise onun karşısında durur ve ona haç işareti yaparak şöyle söyler: "Mesih'in adına, Sana emrediyorum, Kurt Kardeş! Bana ya da diğer insanlara zarar verme." Bunun üzerine korkunç kurt Francis'in ayaklarının dibine bir kuzu gibi uzanır. Daha sonra kurda hitaben şöyle söyler:

Kurt kardeş, sen, Tanrı'nın izni olmaksızın avlanarak ve öldürerek burada büyük bir kötülük yaptın. Çünkü insan Tanrı'nın suretinde yaratıldı. Sen, kendini bir hırsız, hatta adi bir katil yaptın ve bir suçlu gibi asılarak idam edilmeyi hak ettin. Herkes senden ve sesinden

⁶⁰ *The Little Flowers of St. Francis of Assisi*, tr. Paul Woodroffe, London: Kegan Paul Trench Trübner and Company Ltd. 1907, bölüm:XX, ss.67-72; öykünün farklı bir çevirisi için bk. *Little Flowers of St. Francis of Assisi*, tr. Abby Langdon Alger, Virginia: The Peter Pauper Press, 1900, bölüm:XXI, ss.61-65.

nefret ediyor. Fakat ben, şayet daha başka bir kabahat işlemezsen, seninle Gubbio halkı ar⁵¹ında barış ilan ediyorum. Onlar seni affedecekler ve bir daha insanlar ve köpekler seni rahatsız etmeyecekler.⁶¹

Kurt, bir daha insanları yemez ve Francis'in söylediklerini kabul eder. Francis, şahitlerin huzurunda kurttan sağ pençesini, sağ eline koymasını ister. Bunu anlaşmanın bir işareti olarak yapar. Anlaşmanın bir gereği olarak halkın kurdu her gün doyurmasını ister. Sonrasında ise kurt insanları kendisine hayran bırakır ve Francis'in vaazlarını dinlemek için onun peşinden gider. Francis, günahın kötülükler sebebiyle yaşamaya devam ettiğini anlatır. Ona göre Tanrı'nın cezasının yakıcılığı ve alevi, vahşi hayvanın dişlerinden daha korkunçtur. "Sevgili kardeşim, Tanrı'ya git ve ona pişmanlığını ifade et ve O'nun seni cehennemin ateşinden kurtarmasını iste." Bundan sonra ise kurt Gubbio'daki herkesin sevgilisi olur. Evden eve gider ve çocukların arkadaşı olur, büyük bir köpek gibi onlarla oynar. Francis'e saygı gösterir ve onun yanında havlamaz. İki yıl sonra da "kurt kardeş" ölür. Gubbio ise yasa boğulur.⁶²

Sonuç

Sonuç olarak Francis'in doğa algısı konusunda tüm bu öykülerde ortaya çıkan önemli noktalardan birisinin Francis'in doğayı Tanrı'nın bir aynası olarak önerdiğidir. Tıpkı bayan fakirlik metaforunda olduğu gibi doğayı da Tanrı'yı gösteren bir yer olarak düşünür. Ona göre bir anlamda "Doğa" Tanrı'yı anlatan bir ayettir. Bu yönüyle de klasik Hristiyan düşüncesinden farklılaşır ve doğayla barışır. Bu nedenle de Hristiyan tarihindeki ilk çevreci ve çevrenin koruyucu azizi olarak ilan edilir. Francis hareketine katılanları kardeşi olarak adlandırır ve ilk oluşan gruplar erkek ve kız kardeşler isimleriyle nite-

⁶¹ *The Little Flowers of St. Francis of Assisi*, tr. P. Woodroffe, ss.68-69.

⁶² *The Little Flowers of St. Francis of Assisi*, tr. P. Woodroffe, ss.70-72.

lendirilir. O bu kardeşlik vurgusunu biraz daha açar ve yukarıda örneklerini verdiğimiz canlı cansız bütün varlıklara doğru genişletir. Tüm varlıklara karşı sevgi ve merhamet besler. Ama bu sevgi, her ne kadar zaman zaman panteist ya da panpsişist nitelendirmelerine kaynaklık edecek noktalara uzansa da onunki biraz Yunus Emre'nin "yaradılanı severiz Yaratandan ötürü" felsefesine benzemektedir. Tüm varlıklar, Tanrı tarafından yaratıldığı için mutlak surette iyidir. Bazı mistik hareketlerde ve Gnostik geleneklerde görüldüğü üzere maddenin kötülüğü gibi bir düşüncesi hiç yoktur. Her şey özü itibarıyla iyidir. Bu yüzden bir tedavi unsuru olarak çatışmayı, savaşı değil eğitimi, vaazı seçer. Tanrı'nın mesajı doğru şekilde tüm varlıklara ulaştırılırsa herkes asli yaratılışına uygun olarak hareket edecek, kaos sona erecek ve evrensel barış gerçekleşecektir. Mademki Mesih yaratılışın fesada uğramasını tamir etmek için gelmiştir o halde bunun tüm varlıkları kapsayacak şekilde genişletilmesi gerekir. Sadece insanlarla sınırlandırmak barışın tam olarak gerçekleştirilmesine engel olacaktır. Ancak mesajın muhatabı olarak canlı varlıkları alması onları da akıllı ve irade sahibi olarak kabul ettiği sonucunu da doğurur.

Francis'in hayatının teolojik yönünü, zamanın sonunda gerçekleşecek olan barışseverlik durumunun önceden canlandırılması olarak anlayan A. Linzey ve A. Barsam'a göre Francis'in yaşadığı dönem eskatolojik düşünce ve hareketlerin yaygınlık kazandığı bir dönemdir. Bunların bir kısmı Tanrı'nın Krallığının işaretlerini içsel olarak duyumsadıklarını ve hayatlarını bu krallığın kurallarına uygun bir yaşam sürmeye başladıklarını iddia etmişlerdir. Francis de eskatolojik krallığın yasaları olan fakirlik, tevazu, aşk, itaat gibi İncillerde yer alan İsa'nın Tanrı'nın Krallığına girmenin şartı olarak önerdiği hususları kendi hayatında uygulamaya çalışarak krallığı kendi

hayatında gerçekleştirmeye çalışır.⁶³ Bir yönüyle de eskatolojik olarak Parousia sonrasında gerçekleşecek olan, Eski Ahitte özellikle İşaya'da tasviri yapılan, kurtla kuzunun yan yana dolaşabildiği⁶⁴ barış ve mutluluk ortamını gerçekleştirme çabası içindedir. Bu nedenle Linzey ve Barsam'a göre Francis, Ateş Kardeş (Brother Fire)'e teslim olduğunda ve zarar görmediğinde "o (ateş) başlangıçtaki masumluğuna geri döner (ad innocentiam primam). Çünkü o bununla zalim gaddar, merhametsiz gözüken şeylerin de aslında nazik ve yumuşak olduğunu göstermeyi istemiştir. Bonaventure basitçe açıklar ki, Tanrı'nın ilahi gücü, canavar hayvanları ve cansız varlıkları kendine doğru çektiğinde, onlar Tanrı'nın iradesine itaat ederler. Görüldüğü üzere onlar asli durumlarına yani saf masum, iyi ve kutsal hallerine geri dönerler. Şayet eskatolojik motivasyon kabul edilecek olursa Francis'in yazıları ve misyonu romantik belagat (edebiyat) ve eksantrik pratikler olmaktan uzaklaşarak Tanrı'nın sonsuz gücünün zaman ve uzamda bir manifestosuna dönüşür.⁶⁵

Diğer taraftan Francis'in hayvanlara ve çevreye dönük söylemlerinin onun mistik tecrübelerinin bir yansıması olduğu da unutulmamalıdır. Bugün içinde muhtelif hayvanlara yakın

⁶³ Francis'in çağının eskatolojik düşüncelerine bütünüyle sahip olduğu bilinmektedir. Zamanın sonunun yakın olduğuna dair güçlü bir inanca sahip olan Francis, öncelikle yapılan günahlardan pişmanlık duymayı ve son için hazırlık yapmayı önerir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ray C. Petry, "Medieval Eschatology and St. Francis" *Church History, Church History*, (Cambridge University Press) Vol. 9, No. 1 (Mar., 1940), ss.58-69.

⁶⁴ "O'nun döneminde kurtla kuzu bir arada yaşayacak, Parsla oğlak birlikte yatacak, Buzağı, genç aslan ve besili sığır yanyana duracak, Onları küçük bir çocuk güdecek. İnekle ayı birlikte otlayacak, Yavruları bir arada yatacak. Aslan sığır gibi saman yiyecek. Emzikteki bebek kobra deliği üzerinde oynayacak, Sütten kesilmiş çocuk elini engerek kovduğuna sokacak. Kutsal dağımın hiçbir yerinde Kimse zarar vermeyecek, yok etmeyecek. Çünkü sular denizi nasıl dolduruyorsa, Dünya da RAB'in bilgisiyle öyle dolaçak." İşaya 11:6-9.

⁶⁵ Linzey & Barsam, "Saint Francis of Assisi 1181/2-1226", ss.22-27.

ilgi duyan onlarla konuşan ya da sohbet eden insanların varlığından söz eden Armstrong bütün bunların olma ihtimalini yadsımazken onların sembolik ve mistik yönlerine dikkat çeker. Bu hadiseleri etrafındakiler tarafından tam olarak anlaşılamayan vecd/ekstatik tecrübeleri olarak nitelendiren Armstrong, Francis her ne kadar Hristiyan tarihinde bu tecrübeleri yaşayan ilk insan olarak takdim edilse de ondan önceki farklı örnekleri olduğunu özellikle de Eski Ahitteki, Mezmurlar, Neşideler Neşidesi, Süleymanın Meselleri gibi bölümlerde benzer diyalog ya da nitelendirmelerin yer aldığını ifade eder.⁶⁶ Nitekim zaman zaman yaşadığı bu tecrübelerde bazen Kızılderililerin mitlerinde olduğu gibi hayvanlarla özellikle kuşlarla yer değiştirir. Kendisini bir kuş olarak görür ve gördüklerini yoldaşlarına aktarır. Vizyonda kendisi küçük bir tavuk takipçileri ise civcivdirler.⁶⁷

Francis, Hristiyan Tanrı düşüncesinden çok uzaklaşmadan ama mistik tecrübesini de ortaya koyan bir tanrı anlayışı sergiler. Bu tanrı anlayışında zaman zaman panteizm ya da panpsişizme kayan yönler bulunmaktadır. Tanrının aşkınlığı ya da içkinliği konusunda doğrudan bir şey söylemez. Ama Tanrının aşkınlığını ortadan kaldıracak bir söylem de geliştirmez. Evrendeki tüm varlıkları öncelikle tıpkı insanlar gibi yaratılmış olarak görür ve onlara saygı gösterir. Hayvanların da insanlar gibi tanrısal mesaja muhatap olduklarını söyler. Onlarla konuşur ve onlara vaaz eder. Ancak aynı zamanda tüm varlıkların tanrının sureti olduklarını da düşünür. İnsanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı şeklindeki Kitabı Mukaddes ifadesini bütün mahlûkata doğru genişletir.

⁶⁶ Armstrong, *Saint Francis: Nature Mystic*, ss.56-67.

⁶⁷ Celano, *The Second Lifes of St. Francis*, I:xvi,23, s.167.

3. Stigmata: Tutku / Tarihsel Olay Mistisizmi

Kutsalın Tuvali Olarak Beden

İnsanın bedeninde inancına dair izler taşıması, bir takım işaretlemeler, süslemeler yapması birçok dinsel gelenekte görülmektedir. İnsan bedeninde gelişim evrelerine göre gerçekleşen biyolojik değişiklikler doğal olarak gerçekleşmekteyken inanç gereği biyolojik değişikliklere müdahale edildiği, bedenin fiziksel yapısında değişiklikler yapıldığı bilinmektedir. Yahudilik ve İslam'daki sünnet olma hadisesi biyolojik yapıya operasyonel bir müdahaledir. Ya da bunun bir adım ötesi olarak çeşitli dini hareketlerde görülen kısırlaştırma operasyonları da bu bağlamda düşünülmelidir. Yahudilik açısından sünnet çok daha büyük bir önem arz eder zira Tanrı'yla yapılan ahdin bir işaretidir.¹

Bedene çeşitli şekiller çizmek ya da bunu operasyonel bir şekilde kalıcı hale getirmek Malenazya, Polinezya, Virjinya,

¹ "Tanrı İbrahim'e, ... "Seninle ve soyunla yaptığım antlaşmanın koşulu şudur: Aranızdaki erkeklerin hepsi sünnet edilecek. Sünnet olmalısınız, sünnet aramızdaki antlaşmanın belirtisi olacak." Tekvin 17:10-11.

Yeni Zelenda, Malezya, Uzakdoğu, Hindistan, Tibet gibi dünyanın pek çok yöresinde görülmektedir. Dövme (tattooing) adı verilen bu uygulamada yüz ve beden bir kumaş gibi işlenir. Renkli boyalar deri altına genellikle iğneler ve kesici aletler yardımıyla işlenir. Çoğunlukla dinsel sembollerin yanısıra bitki, hayvan ya da insan resimleri beden üzerine işlendiği için bu işi yapan kişinin aynı zamanda ressam ya da heykeltıraş gibi az da olsa sanatsal yeteneğe sahip olması gerekmektedir. Genellikle bedenin bir bölümüne uygulandığı gibi Uzakdoğu ve yerli kabilelerinde olduğu gibi tüm bedene de uygulanmaktadır. Lakin bedenin tamamına yapılması çoğu zaman hem uzun hem de zahmetli bir süreci gerektirmekle birlikte bu kişiler için özel bir anlam taşımaktadır. Kuşkusuz dövme'nin sadece dinsel nedenlerle yapıldığı söylenemez. Kültürel sebepleri olduğu gibi zaman zaman kişinin yaşı, toplum içindeki konumu, mensubiyetini, medeni halini vs. göstermek için de yapılmaktadır.

Dini bağlamda dövme, dekoratif yönden daha fazla sembolik anlamlar taşımaktadır. Kuzey Amerika'daki Omaha yerlilerinde, kızların ergenliğe geçiş ritüelleri esnasında kızların vücutlarına dövme yapılır ve dövme, kızların evrendeki ege-men güç olarak güneşe adandıklarını gösterir. Omaha yerlileri gündüz ve geceyi kadın ve erkek olarak tanrılaştırmışlardır. Güneş ritüelinde evlenme çağına gelmiş bir kız, ritüel dansının merkezinde olur ve kıza güneş ve bir yıldız temsilen bir disk dövmesi yapılır. Yıldız üzerindeki dört nokta hayat veren dört rüzgarı sembolize ederken, birlikte çizilen iki işaretle, gecenin güneşe yol verdiği vurgulanır yani kızın artık evlenebileceği mesajı verilir. Dövmenin aynı zamanda evlilik aşamasındaki bu genç kıza yaşam enerjisi ve potansiyel doğurganlık bağışladığına inanılırdı.²

² Victor Turner & Edith Turner, "Bodily Marks", *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, c.2, s.1002.

Polinezya yerlileri evrenin görünmeyen güçler tarafından yönetildiğine inanırlardı ki bu güçler aynı zamanda insanın kaderini belirlemekte, hayatını kontrol edip yönlendirmektedirler. Koruyucu tanrıların tarım, balıkçılık, gemi seferi ve savaş gibi pek çok günlük aktiviteye tesir eden çok sayıda eylemi söz konusudur ve insanlarla tanrıların arasında mistik bir ilişki kurulur. Geliştirilen yaratıcı dövmelerle hem bunlar hem de bireyleri, aileleri ve yerel toplumları gözleyen kişisel tanrılar insan bedenine işlenilir. Usta birer sanatçı olan din adamları ise doğrudan bu güçlerle ilişkiye geçerler ve dövme-yi (tattoo) bir ya da birkaç tanrısal varlığın koruyuculuğu altında yaparlar. Rahipler aynı zamanda insanda olduğu gibi diğer varlıklarda da bulunan *mananın* gücünü kontrol etme yeteneğine sahiptirler. Dövme ustası (rahip), deriye işlediği desenlerle bu güçlerin kişilere geçmesine aracılık ederken, dövme yapılan kişiyle tanrısal güçler arasında mistik bir bağ kurulur.³

Büyü ve gizemin (mystery) önemli bir yer tuttuğu Şaman geleneğinde ise kötü ruhların etkisinden korunmak için örneğin üç kez doğum yapan kadınların yüzlerine, ağızlarının çevresi çizgilerle bezemek suretiyle dövmeler yapılır. Yine savaşçıların omuzları üzerine öldürdükleri düşmanlarının ruhla-

³ Lars Krutak, "Embodied Symbols of the South Seas: Tattoo in Polynesia", http://www.larskrutak.com/articles/south_seas/index.html [03.09.2010]. Polinezya halkının dövme uygulamasına ilişkin literatürdeki ilk bilgileri veren kişi Kaptan James Cook'tur. Polinezya adalarına yaptığı ilk yolculuk esnasında burada karşılaştığı bir grup insanın vücutlarının dövme (tattooing) adını verdikleri bir uygulamanın yapıldığını görür. Sonrasında detaylı olarak bu uygulamayı nasıl yaptıklarını, ne tür semboller kullandıkları, kadın ve erkeklere yapılan dövmeler arasındaki farkları anlatır ve özellikle şahit olduğu oniki – ondört yaşları arasındaki genç kızlara uygulanan bir dövme seansını aktarır. Bk. Captain James Cook, *The Three Voyages of Captain James Cook Round The World*, London: Printed For Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown 1821, c.1, ss.189-191. Yeni Zelenda'daki dövme uygulamasıyla ilgili olarak bk. Cook, *age*, c.2, ss.39-40. Güney Denizi Adalarındaki uygulamalar için bk. Cook, *age*, c.3, ss.224-225.

rını yakalaması umuduyla tanrısal figürler çizilirdi. Tayland'da dövme yapan bir Theravada Budisti, dövme yapma işlemine başlamadan önce kişi için gerekli olan dövmeyi tespit etmek için onun aura'sını (vücut kokusu/enerjisi) okuyarak işe başlar. Sonrasında çizdiği büyüsel dövmenin sadece dövme ustasının gücüne değil aynı zamanda kılavuzu ve öğretmeni olan Buda'nın ve onun öğretisinin gücüne de sahip olduğu kabul edilir. Böylelikle dövme bütün güçlerin kaynağını kendi üzerine toplamış olur. Taylandlı Budistler bu şekilde dünyadaki varlıklar ve onların güçleri arasındaki ilişkiyi düzenlediklerine, etkileyip kontrol ettiklerine inanırlar. Düşünce sistemlerine entegre olan bu inanç formlarını dünyayı ve günlük eylemlerini yorumlamakta kullanmaktadırlar. Örneğin kişiye özel yapılan bir dövmeyle düşmanların dost ve arkadaş haline getirilebildikleri düşünülmektedir. Böylelikle kişisel koruma sağlanmış olur.⁴ Filipinlerde ise vücuda yapılan dövmenin güçlü bir ruhsal rehber olduğu, kişiye yol gösterdiğine inanılırken aynı zamanda dövmeli kişinin gittiği her yerde ve yaptığı her işte onu koruyacağına inanılır.⁵ Afrika geleneksel dinlerinden olan, Yoruba dinine mensup kabilelerde, bedenlerine demir tanrısı Ògún'u sembolize eden bir palmye ağacı çizilir. Palmye ağacı, onların tanrı Ògún'a olan bağlılıklarını ve o dine mensubiyetlerini göstermektedir.⁶

Hristiyan dünyada dövme yasak kabul edilmesine, Yahudilerce putperestliğin bir göstergesi olarak görülmesine karşın özellikle Ortaçağ'da, Haçlılar zamanında kutsal yerleri ziyaret eden insanların bu ziyaretlerinin bir işareti, kanıtı ola-

⁴ Bk. Lars Krutak "Shamanic Skin: The Art of Magical Tattoos", http://www.larskrutak.com/articles/Magical_Tattoos/index.html [03.09.2010].

⁵ Lars Krutak, "The Last Kalinga Tattoo Artsits of Philippines" http://www.larskrutak.com/articles/Philippines_/ [03.09.2010].

⁶ Jacob K. Olupona, "African Traditional Religions", *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, ed. Thomas Rigg, New York: Thomson Gale, 2006, c.1, s.16.

rak dövme yaptırdıkları görülmektedir. Örneğin, Kıpti Hristiyanlar, Kudüs'ü ziyaretleri sonrasında vücutlarına Kudüs'ün adını kendi ziyaret tarihlerini ya da çarmıh gibi bir dini sembolü işletirler.⁷ Kıptilerin bu tarz bir dövme aynı zamanda bir kimlik göstergesi olarak kullandıkları da görülmektedir. Özellikle günümüzde sağ bilek üzerine yapılan haç işareti, Hristiyan çocukların Müslüman çocuklarla karıştırılmasını engelleme ve Hristiyan olduklarının bir göstergesi olarak kabul edilmektedir.⁸

Kutsalla ilişkiyi göstermesi bakımında bedene yapılan bir diğer uygulama vücudu çeşitli dekoratif malzemelerle süslemektir. Örneğin Brezilyalı yerel bir halk olan Chikri'ler bedenlerini boyamanın yanı sıra, kulak tıkacı, dudak kısıyacı, penis kılıfı, bacaklarına sardıkları bezler, kollarına doladıkları bantlarla dini ritüel bağlamında süslemektedirler.⁹

Görüldüğü üzere tanrıyla bütünleşme, koruyuculuğunu temin etme, aidiyeti gösterme, tanrısal gücü elde etme, düşmanların ruhlarını kabzetme ve büyü gibi farklı dini amaçlarla beden üzerine bir takım kalıcı semboller yapıldığı ya da boya vb malzemelerle belli bir süre için benzer uygulamaların yapıldığı görülmektedir. Her iki uygulamada da özellikle bu işin yapılmasını isteyen dindar bireyler ve onların vücutlarına dövme ya da resim olarak bu sembolleri işleyen çoğunlukla aynı zamanda din adamı olan sanatçılar/ustalar söz konusudur. Her ne kadar buradaki işlemlerin bir kısmı bireylerin kendi adlarına karar verme olgunluğu (rüşdleri) olmadan yapıyor olsa da her halükarda iradi bir eylemdir. Ne maksatla olursa olsun bu sembolleri insanlar kendi bedenlerine işlettirir-

⁷ Turner & Turner, "Bodily Marks", s.1002.

⁸ Bk. Nelly van Doorn-Harder, "Christianity: Coptic Christianity," *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, ed. Thomas Rigg, New York: Thomson Gale, 2006, c.1, s.163.

⁹ Turner & Turner, "Bodily Marks", s.1004.

ler. Bazı kabilelerde çocukluk ya da bebeklik döneminde bu uygulamanın yapılması ya da Kıptilerde haç işaretinin çocukların bileklerine kazınması irade dışı gibi gözükmekle birlikte bu uygulamalarda da yetişkin olmayanlar için karar veren ebeveynler vardır. Tüm bunların dışında ve bunlardan daha fazla anlam taşıyan ve doğuştan geldiği ya da sonradan tamamen istem dışı ve tanrısal bir yolla gerçekleştiğine inanılan bir takım bedensel işaretler vardır. Bu gruptakiler diğer iki gruba nazaran sembolü üzerinde taşıyan kişiye dini ve toplumsal açıdan daha fazla üstünlük sağlar.

Yüksek dini statülere seçimin bir işareti olduğuna inanılan bu tarz bedensel işaretlerle ilgili birçok dinsel gelenekte hatırı sayılır bir literatürden söz edilmektedir. Bir tür doğum lekesi ya da vücuttaki farklı bir takım izler reenkarnasyonun izlerini bulmak için dikkatli şekilde incelenmektedir. Örneğin, Afrika'nın güney bölgelerinde, alt-Sahra toplumlarında yeni doğan bebekler ölmüş bir yakının izlerini, emarelerini bulmak amacıyla dikkatli şekilde muayene edilirler. Zambia'lı Ndembu halkı arasında doğan bir çocuğun uyluk kemiği üzerinde bir yara izi tespit edilir ve bu izin bebeğin annesinin erkek kardeşi olan, büyük avcı Lupinda'nın uyluğunda bulunan bir leoparın pençe darbesinden kalan yaraya benzediği düşünülür. Bu nedenle de bebeğe isim olarak dayısının adı, Lupinda verilir ve onun da gelecekte tıpkı dayısı gibi toplumun önüne çıkması, atak ve avcı olması umut edilir. Benzer inançların Kuzey Amerika'daki Haida ve Tlingit kabileleri arasında da yaygın olduğu ifade edilmektedir.¹⁰

¹⁰ Turner & Turner, "Bodily Marks", s.1004; Amerikan yerli halkları arasında yaygın olan amca ya da dayının veya bir akrabanın ruhunu taşıması inancıyla ilgili olarak bk. Donald Panther-Yates, "Mourning and Burial, Southeast (Choctaw)", *American Indian Religious Traditions An Encyclopedia*, Suzanne J. Crawford & Dennis F. Kelley (eds.), Santa Barbara: ABC-Clío Inc. 2005, s.587.

Afrika ya da Amerika yerli dinlerinin dışında büyük dinsel geleneklerin birçoğunda da kurucuları, peygamberleri, azizler ve iman önderlerinin bazılarının doğaüstü bedensel özelliklerle doğdukları ifade edilmektedir. Bu tarz işaretlerin onların tanrı ya da doğaüstü güç veya ilke tarafından önceden seçilip özel bir görevle görevlendirildiği anlamına geldiği düşünülmektedir. Buda olan, Siddharta Gautama, doğduğunda bedeninde geleceğinin büyüklüğünü gösteren ikincil izlerin (anuvyanjanani) yanında, otuz iki tane uğurlu işaretle (mahapu-rusa-laksanani) işaretlenmiş olduğu anlatılır:

Sonra münzevi ermiş Asita, çocukta gördüğü otuz iki alâmeti açıkladı: "Ayak tabanlarında bin çizgili tekerlek şekli var, topukları gelişmiş ve yuvarlak, ayak parmakları uzun, elleri ve ayakları yumuşak, ellerinde ve ayaklarında çizgiler var, bacakları gazal bacağı gibi, kolları ayaktayken eğilmeden dizkapaklarını tutabilecek kadar uzun, erkeklik uzvu bir kın içinde saklı, bedeni tunca ve rengi de altına benziyor, derisi toz tutmayan ince bir yağla kaplı, kaşlarının ortasında ince beyaz kıllar var... Eğer sarayda kalırsa cihana hâkim bir hükümdar olacak. Eğer sarayı bırakıp zahitlerin gezgin hayatına katılırsa bir Arhat, bir Buda olacak."¹¹

İslam geleneğinde de özellikle Mehdi inancı bağlamında ilahi seçimle seçildiklerini gösteren bedensel işaretler taşıyan kişilere ilişkin bir gelenek vardır. Bu bağlamda mehdi olacak kişide bulunması gereken bazı bedensel izlerden söz edilir: "Sağ bacağına siyah bir iz, başında bir ben, alnında bir iz ve iki kürek kemiği arasında ben, yüzünde ben olacaktır. Yüzü çok güzel ve çekik gözlüdür. Sol kürek kemiğinin sol altında bir yaprak izi vardır. Siyah saçlı, yanağında ben, omzunda nübüvvet mührü vardır. Orta boylu, uzun uyluklu olacaktır." Bu fiziksel özelliklere sahip olduğunu iddia ederek mehdiliğini ilan eden kişilerin varlığı bilinmektedir. Bunların en meşhurla-

¹¹ Cengiz Erengil, *Budizm*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, ss.24-25.

rından birisi olan Sudanlı Muhammed Ahmed (1843-1885) etrafında çok sayıda insanı toplayarak Sudan'a hakim olmayı kısa bir sürede olsa başaracaktır. Ahmed: "Kabile reislerine ve ileri gelenlerine gizlice yayınladığı tebliğleri ile kendisinin bu risaleti semadan aldığını ve ilâhî yardımın kendisi ile beraber olduğunu;-Hz. Peygamber'in ona semadan haberler getirdiğini ve bizzat davetinin plân ve programını Hz. Muhammed (A.S.)'in çizdiğini iddia ediyordu."¹²

Kutsal Köleliğin Sembolü: Stigmata

Hristiyan tarihinde farklı şekillerde Mesihlik iddiasıyla ortaya çıkan ya da İsa Mesih'in elçisi olduğunu söyleyen, ikinci yüzyıldaki Montanus gibi özel bir takım kehanetler göstererek hem İsa'nın ikinci gelişini haber veren hem de kendisinin vahiy aldığını iddia eden kişiler varolagelmıştır. Bunların bir kısmı kendi misyonlarını ispatlamak için ikonalarda ve diğer tablolarda resmedilen İsa'ya şekilsel benzerliklerini ispatlama yoluna gitmişlerdir. Günümüzde de bunun örnekleri mevcuttur. Örneğin Son Ahit Kilisesi (Church of the Last Testament) adlı hareketin lideri olan Sergei Torop, 1990'da Mesihliğini ilan eder ve kendisinin İsa Mesih'in inkarnasyonu olduğunu iddia eder. Bununla da yetinmeyerek saçlarına varana kadar her şeyiyle tam bir İsa silüetine bürünür.¹³

Ancak tüm bunların dışında tanrısal seçilmişliğin bedensel izlerini, emarelerini taşıma anlamında "stigmata" olarak adlandırılan özel bir tarz vardır. İsa Mesih'in çarmıha gerilişi esnasında vücudunda bir takım izler meydana gelir. Özellikle çarmıha çivilenen el ve ayaklarında çivilerin izleri oluşur. Nitekim İsa'nın çarmıh sonrası dirilişine dair Yuhanna'da yer

¹² Avni İlhan, *Mehdilik*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1993, s.170.

¹³ Bk. Cengiz Batuk, "Kıyameti Beklerken: Hristiyanlıkta Kıyamet Beklentileri ve Rus Ortodoks Kilisesindeki Yansımaları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/2, c.7, sayı:14, ss.22-25.

alan anlatılarda Mecdelli Meryem tarafından görüldükten sonra, İsa'nın öğrencilerinin yanına gittiği, o esnada orada olmayan Tomas'a İsa'nın dirildiği söylenince onun "ellerinde çivilerin izini görmedikçe, çivilerin izine parmağımla dokunmadıkça ve elimi böğrüne sokmadıkça inanmam." dediği aktarılır. Daha sonra İsa – Mesih, onun yanına gelir ve ona: "Parmağını uzat, ellerime bak, elini uzat, böğrüne koy. İman-sız olma, imanlı ol!" der.¹⁴ Yuhanna'daki bu pasajda çarmıh sırasında İsa'ya yapılan uygulamadan ötürü onun bedeninde bir takım izler kaldığı ve diriliş sonrasında kendisinin İsa olduğunu söyleyen kişiyi tanımakta zorlandıkları ve ondan kimliğini ispatlamak için bu izleri göstermesinin istendiği özellikle vurgulanır.

Tanrıyla bütünleşmek, tanrıyı kendi bedeninde adeta iliklerine kadar hissetmek bütün mistik geleneklerde son derece önemlidir. Zira mistisizmin en önemli hedeflerinden birisi tanrıyla bütünleşmek birleşmektir. Bu anlamda İsa-Masih'in acılarını, tutkusunu (passion) aynen hissetmek, duyumsamak Hristiyanlar açısından son derece önemlidir. Bu acı ve izleri tanrısal bir seçilmişlik işareti olarak ilk kullanan kişinin Assisi-li Francis olduğu iddia edilmektedir.¹⁵ Bu nedenle de adeta "Stigmata" onun adıyla özdeşleşmiştir.

Bununla birlikte terimin kökeni Pavlus'un Galatyalılara yazdığı mektubuna dayanır. "Bundan böyle kimse bana sorun çıkarmasın! Çünkü ben, İsa'nın yara izlerini (stigmata/the marks of) bedenimde taşıyorum."¹⁶ sözleriyle Pavlus, İsa'nın yara izlerini bedeninde taşıdığını söylerken kendisine karşı oluşmakta olan muhalefeti susturmayı hesaplar. Tanrı'nın

¹⁴ Yuhanna 20:24-29.

¹⁵ Michael P. Carroll, *Catholic Cults and Devotions: a Psychological Inquiry*, McGill-Queen's University Press, 1989, s.79.

¹⁶ Galatyalılar 6:17.

acıasının izlerini bedeninde taşımasını seçilmişliğinin¹⁷ bir işareti olarak kullanır. Yine aldığı ilhamlarla gururlanmaması için bedenine bir diken/acı veren bir yara verildiğini söyler.¹⁸

Stigmata Yunanca “*Stigma*”nın çoğuludur ve işaret, marka, damga ve nişan anlamlarına gelmektedir. Demirle yapılan mühürlemeyi ifade etmek için kullanır. Bu tarz bir uygulama ise çoğunlukla sığırların ya da kölelerin tanınması amacıyla onları kızgın demirle damgalamak suretiyle yapıldı. Böylelikle kaçak hayvanlar ve kölelerin kime ait olduğu tespit edilirdi. Yine eskiden bazı doğu ülkelerinde askerlerinde bu şekilde damgalandığı (*stigmata*) da ifade edilmektedir. Herodot, antik dinlerdeki dövme (*tattooing*) uygulamasını izah etmek için *stigmata* tabirini ilk kez dini anlamda kullanan kişidir.¹⁹

Ancak mistik bir işaret olarak olarak taşınan *stigmata* ya da dövme, nişan, damga vb. şeyler de kelimenin Yunanca anlamıyla uyumlu bir içeriğe sahiptir. Zira uygulama aynı zamanda özel bir tanrının hizmetine adanan kişilere yapıldı. Bu kişiler “*Kutsal Köle*” olarak adlandırılırlar. Pavlus’un Galatyalılara hitaben yaptığı konuşmada İsa’nın çarmıhının izlerini bedeninde taşıdığını söylerken teknik anlamda bu kullanımı bildiği ifade edilmektedir. Kutsal Kölelik anlamında dövme ya da *stigmata* sahibi olmak, normal bir kölelik anlamına gelmemekte sadece adanmışlığı ifade etmektedir. Her şeyiyle Tanrı’ya ait olduğunun ilan edilmesi anlamına gelmektedir.

¹⁷ Aslında Pavlus annesinin karnında iken Tanrı tarafından seçildiğini de ifade eder: “Ama beni daha annemin rahmindeyken seçip lütfuyla çağıran Tanrı, uluslara müjdelemem için Oğlunu bana göstermeye razı oldu. Ben de hemen insanlara danışmadım.” Galatyalılar 1:15-16.

¹⁸ 2 Korintliler 12:7-9; Bultmann, açıkça “acı arkadaşlığı” anlamına gelen Korintlilerdeki bu pasajların yine de “tutku-mistisizmi” olarak değerlendirilmesinin çok da doğru olmayacağını düşünür. Bk. Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, ss.349-351; Fakat Bultmann, Galatyalılardaki ifadesini *stigmata* olarak yorumlar bk. *ae*, s.303.

¹⁹ P. Siwek, “Stigmatization”, *NCE*, c.13, s.530; Montague Summers, *The Physical Phenomena of Mysticism*, New York: Barnes & Noble, 1950, s.181.

Anadolu'nun ortasındaki Galatya eyaletinde yaşayan halkın, Frigler, Yunanlılar ve Galyalılarla içiçe yaşadıkları bilinmektedir. Tutkulu ve ayinlere düşkün bir topluluk olarak ifade edilen Galatyalıların koyu bir okkultizme sahip oldukları ifade edilmektedir. Yine Galatya'daki Pessinus (Ballıhisar) tanrı Attis ve tanrıça Kibele için kendilerini adayınların önemli bir merkezidir. Adanma ritüelleri esnasında bir takım sefahat içeren danslar yapılır, demir çubuklarla vücuda vurulmak suretiyle izler oluşturulur ve kızgın demirlerle adanan kişiler mühürlenir, kollar kesilerek işaretlenir ya da erkeklik uzvu kesilmek suretiyle "Kutsal Köle" olunur. Böylelikle de tanrı/çayla bütünleşme sağlanmış olurdu. Lucian of Samosata, Suriyeli Tanrıçaları anlattığı eserinde, Kibele Mabedindeki rahiplerin avuçlarının içinde, ayaklarının altında ve boyunlarında yer alan kutsal bir işaretle nasıl damgalandıklarını anlatır ve Suriyeli tanrıçalara hizmet eden rahiplerin hepsinin bu şekilde kutsal mühürle stigmatalandıklarını (damgalandıklarını) ifade eder.²⁰

Dolayısıyla Pavlus, "Rab İsa'nın stigmatasını bedenimde taşıyorum." dediğinde kastettiği şeyi, hitap ettiği topluluk çok net olarak anlamaktaydı. Bir tanrı ya da tanrıça adına mühürlenmenin, bu anlamda özel bir işaret olarak stigmataya sahip olmanın "kutsal kölelik" ya da "tanrı hizmetkarlığı" anlamına geldiği ve Tanrı'yla bütünleşmeyi ifade ettiğini bilmektedirler. Pavlus'da karşısındaki kitlenin kendisini anlayacağı dille konuşmayı tercih etmiştir. Aynı zamanda ilk cümlesi "bundan sonra kimse bana sorun çıkarmasın!"dır. Bu ifadesi stigmatayla bir tür üstünlük ve dokunulmazlığa ya da diğer bir ifadeyle kutsallığa kavuştuğunu düşündüğünü göstermektedir. Sonraki süreçte Francis ve onun gibi İsa'nın yarasının izlerini taşıyanların bunu nasıl elde ettiklerine dair bir takım mistik ve efsanevi öyküler anlatılsa da Pavlus'un bunu nasıl elde ettiği-

²⁰ Summers, *The Physical Phenomena of Mysticism*, ss.181-182.

ne dair bir bilgi yoktur. Sadece göğе yükseliş tecrübesini yaşadığı esnada aldığı iddia edilmektedir.²¹

Bireysel olarak stigmaya⁴¹ sahip olan kişilere “*stigmatic*” ya da “*stigmatist*” denilir. Ortaçağda, stigmatanın anlamı, elleri, ayakları bazen yan tarafları, omuzları veya sırtlarında taşıdıkları delik ve yaralarla sınırlı kalmıştı. Vücutlarında bir takım yara ve delikler bulunan kimseler bunları İsa’nın tutkusuna katılımlarının görünen bir işareti olarak düşünürler. Çarmıha gerilmiş Mesih’e adanma, onun acısına merhamet ve şefkatle yer değiştirir. Yalnız bu basit bir acıma duygusundan çok onun Tanrı’yla insan arasında Adem’in günahı neticesinde meydana gelen kopuşu, uzaklaşmayı ortadan kaldırmak için çektiği acı ve ızdırabı paylaşmak, hissetmek ve ona katılmak anlamındadır. Bernard of Clairvaux gibi mistikler için bu adanma mistik tefekkürün olmazsa olmazlarından birisidir. Yine Ortaçağ’daki Mary d’Oignies (ö. 1213) ve Robert de Monferrant (ö. 1234) gibi isimler, Mesih’in acısının izlerini kendi bedenlerine kopya etmek suretiyle merhamet ve benzerliği pratik olarak göstermek isterler.²²

Bu uygulamanın benzerlerini günümüzde Filipinler’in San Fernando kentinde yapılan törenlerde görmek mümkün. İsa’nın çarmıha gerildiği Kutsal Cuma (Good Friday) günü düzenlenen bu ritüellerde, gönüllü olarak bazı kişiler önce kendilerini kırbaçlatıyorlar daha sonra da gerçek çivilerle çarmıha çivilettiriyorlar. Yalnız İsa gibi ölene kadar çarmıhta kalmıyor birkaç dakika bekledikten sonra tedavileri için hastaneye götürülüyorlar. Bu şekilde elleri ve ayaklarında oluşan çivi izlerini bir ömür boyu adanmışlıklarının bir göstergesi olarak taşıyorlar. Stigmatanın çeşitli formlarından söz edilmektedir. Ayak, bilek, tırnak ve vücudun yan tarafında olabildiği gibi İsa’nın çarmıh öncesi başına geçirilen dikenli krallık

²¹ Summers, *The Physical Phenomena of Mysticism*, s.182.

²² Siwek, “Stigmatization”, s.530.

tacının bıraktığı izin kalıntısına nispetle baş ve alın çevresindeki yaralar da aynı kategoride kabul edilmektedir.²³

İnanmayanların bile bir kısım insanların bedenlerinde bu tarz izlerin varlığını kabul ettiklerini söyleyen Augustin Poulain, sadece onların bu izleri doğal bir takım sebeplerle açıklama yoluna gittiklerini söylemektedir.²⁴ Imbert-Gourbeyre, Francis'ten itibaren günümüze kadar 321 stigmatik sayar ve bunların 41'i erkek 280'i (%87'si) kadındır. Yalnız listedeki isimlerin büyük bir çoğunluğu Fransisken ve Dominikendir. Aralarında az sayıda Protestan bulunmakla birlikte çoğunluğu Katoliktir. Stigmatiklerden 62'si aziz ya da azizedir.²⁵

²³ Farklı Stigmat tarzları ve bunlara ilişkin yorumlar için bk. Carroll, *Catholic Cults and Devotions*, ss.80-84.

²⁴ Augustin Poulain, "Mystical Stigmata" CE, Vol. 14, <http://www.newadvent.org/cathen/14294b.htm> [19.10.2010].

²⁵ Carroll, *Catholic Cults and Devotions*, s.80; Poulain, "Mystical Stigmata"; Meşhur Stigmatiklerden bazıları şunlardır:
 St. Francis of Assisi (1181-1226);
 St. Lutgarde (1182-1246), Cistercian;
 St. Margaret of Cortona (1247-97);
 St. Gertrude (1256-1302), Benediktinyen;
 St. Clare of Montefalco (1268-1308), Augustinyen;
 Bl. Angela of Foligno (d. 1309), Fransisken;
 St. Catherine of Siena (1347-80), Dominiken;
 St. Lidwine (1380-1433);
 St. Frances of Rome (1384-1440);
 St. Colette (1380-1447), Fransisken;
 St. Rita of Cassia (1386-1456), Augustinyen;
 Bl. Osanna of Mantua (1499-1505), Dominiken;
 St. Catherine of Genoa (1447-1510), Fransisken;
 Bl. Baptista Varani (1458-1524), Poor Clare;
 Bl. Lucy of Narni (1476-1547), Dominiken;
 Bl. Catherine of Racconigi (1486-1547), Dominiken;
 St. John of God (1495-1550), the Order of Charity (Sadaka Tarikatı)'nin kurucusu;
 St. Catherine de' Ricci (1522-89), Dominiken;
 St. Mary Magdalene de' Pazzi (1566-1607), Carmelite;
 Bl. Marie de l'Incarnation (1566-1618), Carmelite;
 Bl. Mary Anne of Jesus (1557-1620), Fransisken;

Francis ölümünden iki yıl önce her zaman yaptığı gibi inzivaya çekilir. La Verna (Alverna) dağına insanlardan uzağa giderek dua, ibadetle zaman geçirir. Bu esnada sıkı bir perhiz (oruç) uyguladığı da ifade edilmektedir. Bonaventure, insanlardan uzağa gitmesinin insanları sevmediği anlamına gelmediği üzerinde durur. Ona göre Francis, daima insanların kurtuluşunu sağlamak için çaba sarfetmiş ve bu uğurda eğilmekten rahatsızlık duymamıştır. İyilik ve merhamet konularında asla tembellik göstermediğini ama zaman zaman kalabalığın kargaşasından uzaklaşıp, kendisini rahatça Rabbine verebileceği, onunla baş başa olabileceği özel, gizli ve sessiz bir yer arayıp orada uzlete çekildiğinden söz eder. Dağda uzletteyken, Başmelek Mikail onuruna Paskalya orucu (Lent) tutmaktadır. Bu esnada tam anlamıyla bir duygu yoğunluğu yaşar ve daha önce hiç hissetmediği kadar tatlı bir şekilde göksel tefekkürü hissettiğini, o anda ilahi armağanların kendisine verilmeye başlandığını, sanki çarmlı gerilmiş gibi ellerinde ve ayaklarında çivi izlerinin ortaya çıkmaya başladığını söyler. Ellerinin ve ayaklarının üzerinde çivi delikleri vardır ve bu çivi delikleri avucunun içinden ve ayağının altından çıkmakta ve delikten karşı taraf gözükmektedir. Ayrıca el ve ayaklarında çivi başlarından kalma yuvarlak, siyah ve paslı lekeler vardır. Delikler uzun ve kavisli, karşı tarafta (çivinin çıktığı yer) bir çıkıntı, patlaklık oluşmuş durumdadır. Vücudunun sağ tarafında - mızrakla delinmiş gibi- dikilmiş, pembemsi renkte bir yara izi vardır. Sanki buradan çok kere kutsal kan akmış ve iz bırakmış gibidir.²⁶

Bl. Carlo of Sezze (d. 1670), Fransiskan;

Blessed Margaret Mary Alacoque (1647-90), Visitandine (sadece dikenli taca sahiptir);

St. Veronica Giuliani (1600-1727), Capuchiness (Katolik bir tarikat);

St. Mary Frances of the Five Wounds (1715-91), Fransiskan.

²⁶ Bonaventure, *The Life of Saint Francis*, XIII:1-3, ss.139-140; Celano, *The First Life of St. Francis*, II:iii,94-96, ss.92-94.

Bonaventure, “Şimdi Mesih’in hizmetçisi, böylelikle açıkça stigmata’yla damgalandığını idrak etti.” diyerek Francis’in durumu²⁷ kavramakta zorlanmadığını ifade etse de Celano, vizyon anında Francis’in şaşkınlık yaşadığını, korktuğunu ama bu durum karşısında bir şey yapamadan kendisini olayın akışına bıraktığını aktarır.²⁷ Vizyon esnasında ellerini iki yana açmış bir vaziyette gökte havada duran altı kanatlı bir melek görür. Gördüğü bu meleğin Başmelek Mikail olduğunu düşünür. İki kanat başının üzerinde, iki kanat havada durmasını sağlayan uçmak için açılmıştır ve son iki kanatta bütün vücudu sarmış havada durmaktadır. Gerek ortaçağda gerekse günümüzdeki pek çok Hristiyan sanatçıya esin kaynağı olan bu sahne hem Celano’nun hem Bonaventure’nin anlattıklarından hareketle tasvir edilmektedir. Francis, yerde dua etme konumundayken altı kanatlı melek gökyüzünde onun üzerinde durmaktadır ve stigmanın el ve ayaktaki unsurlarına işaret eden melekten Francis’e uzanan ince çizgilerle çarmıhın izlerinin Francis’e nasıl geçtiği ya da çarmıhın izleriyle nasıl damgalandığı ve stigmatik olduğu gösterilir.²⁸

Vizyon aslında bir melek, Mikail’le başlamakla birlikte İsa Mesih’le son bulur. Francis başta Mikail olduğunu düşündüğü varlığın sonradan çarmıha gerilmiş vaziyetteki İsa olduğunu fark eder. Böylelikle aslında bedenine çarmıhın izlerini nakşeden bizzat İsa’nın kendisi olmuş olur. Bu Francis’in bir anlamda İsa’nın imitasyonu olduğu anlamına gelmektedir. Ya da mistisizmin diliyle sırrın ifşa olması durumudur. Francis’in dönüşüm sonrası hayatı boyunca peşinden koştuğu ideal Tanrı’yla bir olmaktır. Stigmata vizyonu bu arzunun gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Tanrı, onu görmüş ve arzusuna cevap vermiştir. Nitekim Francis bunun bir sır olduğunu, bu sırrın kendisine bahşedildiğini ve onu koruması gerektiğini

²⁷ Celano, *The First Life of St. Francis*, II:iii,94-95, ss.92-93.

²⁸ Bk. Ek 2: Resim 2, 4, 5.

düşünür. Yalnız çok yakın arkadaşlarıyla paylaşmak ister. Yakın arkadaşlarından gizlenmediği, öncelikle sırrı halka da ifşa etmekten korkmadığı ifade edilmekle birlikte hem ilk anın sarhoşluğu geçtikten sonra hem de bazı değer verdiği kişilerin uyarısı üzerine kendisine gösterilen ilahi gizemleri, sırları saklamaya karar verir: “Benim sırrım banadır.”²⁹ Yine onun sık sık Davud peygamberin “Sözlerini kalbimde saklayacağım, Sana karşı günah işlemek için.”³⁰ sözlerini tekrar ettiği iddia edilmektedir.³¹

Bu nedenle de izleri gizlemeye çalıştığı aktarılır. Genellikle ellerini kapalı tuttuğu, normalde ayakkabı kullanmamasına karşın o andan sonra ayakkabı giymeye başladığı ifade edilmektedir. Çok yakınında olan Leo, Angelo, Masseo ve Leonardo gibi birkaç Kardeş’in³² ve Papa Alexander’ın onları yakından gördüğü ayrıca Clare, Rufino ve Elias gibi birkaç istisna kişinin de yaralara dokunduğu ifade edilmektedir.³³

Bonaventure’ye göre Stigmatayla Mesih’in gerçek sevgisi, aşıkına (Francis’e) transfer olmuştur. Dağdaki kırk günlük uzlet³⁴ yaşamından sonra bütün kalbiyle o yakıcı sevgiyi, aşkı hissettiği ve çarmıhın izlerini bedeninde taşıyarak dağdan aşağı indiğini söyler. Ona göre bu son derece önemlidir. Zira Francis taştan ya da ağaçtan bir masanın, tablonun üzerine kazınmış bir şeyi taşımamaktadır. Bizzat Tanrı, kendi parmaklarıyla onun bedenine yazmış ve onu seçilmiş olarak damga-

²⁹ Bonaventure, *The Life of Saint Francis*, XIII:4, s.141.

³⁰ Mezmurlar 119:11.

³¹ Celano, *The First Life of Saint Francis*, III:96, s.94.

³² House, *Francis of Assisi, A Revolutionary Life*, ss.255-258.

³³ Bonaventure, *The Life of Saint Francis*, XIII:8, ss.143-145; Celano, *The First Life of Saint Francis*, III:96, s.94.

³⁴ Stigmata hadisesi, Sultan el-Kamille Mısır’da yaptığı iddia edilen görüşme sonrasında gerçekleşir. Bu görüşmede Tasavvufun etkilendiği ve bazı uygulamaları kendi hareketine transfer ettiği iddia edilmektedir ki “kırk günlük halvet” daha çok İslam Tasavvufuna özgüdür.

lamıştır. Böylelikle vizyon tamamlanmış ve Francis, “Mesih’in savaşımlarının göksel zırhlarıyla donatılmış bir kaptan” olmuştur. Her ne kadar bu vizyon seçilmişliğin, Tanrı’nın elçisi ya da Mesih’in imitasyonu olması anlamına gelse de Francis’in ömrünün son yıllarında gerçekleşir. Bu yönüyle de aslında bir başlangıç ya da başta yapılan bir seçimden çok, takdir edilen bir yaşamın taçlandırılması şeklinde gerçekleşir. Bu yüzden de Bonaventure bu durumu meleğin güneşin doğduğu yerden yükselerek Hay olan Tanrı’nın mührünü/işaretini onun imanının bir tasdiki olarak bedenine çizdiğini söyler. Aynı zamanda sırra vakıf olduğunun da bir vurgusudur.³⁵

Hristiyan mistisizmi açısından Stigma böylelikle yeni bir fenomen olarak karşımıza çıkar. Bu hadisenin gerçekliğini ispatlamak, birçok mistik tecrübe gibi son derece zordur. Lakin Fransisken yazarlar ısrarla hadisenin gerçekliği üzerinde dururlar ve yukarıda da ifade edildiği üzere Papa gibi bir takım otoritelerin olayın tanığı olduğu ifade edilir.

Şüphesiz tıpkı fakirlikle ilgili yorumlarında olduğu gibi Stigmata konusunda da Francis, İncillerdeki İsa’nın sözlerine kulak verir. Matta’da yer alan bir pasajda İsa öğrencilerine: “Ardımdan gelmek isteyen, kendini inkâr etsin, çarmihini yüklenip beni izlesin. Canını kurtarmak isteyen, onu yitirecek; canını benim uğruma yitiren ise onu kurtaracaktır. İnsan bütün dünyayı kazanıp da canından olursa, bunun kendisine ne yararı olur? İnsan, kendi canına karşılık ne verebilir?”³⁶ der. Bu ifade de olduğu gibi Francis çarmihini sadece anlam olarak değil fiziksel olarak da sırtlanmış olur. Nitekim arkadaşlarına şöyle söyler:

Kardeşlerim, Kutlu Çobana bakın. Koyunlarını kurtarmak için, çarmihın acısına katlandı. Onlar, onun mahkeme edilmesini, işkence yapılmasını, aşağılanmasını,

³⁵ Bonaventure, *The Life of Saint Francis*, XIII:10, ss.146-147.

³⁶ Matta 16:24-26.

aç ve susuz bırakılmasını, rezil edilmeye çalışılmasını, şaşırtmaya uğraşılmasını ve benzer şekilde yapılan şeyleri kendileri adına takip ettiler [aynen kendi yaşamlarına uyarladılar]. Bunun için Tanrı onları sonsuz yaşamla ödüllendirdi. Kendi adımıza utanmalıyız; azizler bunların hepsini yükledi. Fakat Tanrı'nın hizmetçisi olan bizler onların ne yaptıklarının bilgisine sahip olarak ve onu naklederek onur ve şeref kazanmaya uğraştık.³⁷

Görüldüğü üzere Francis, bilgi olarak Mesih'in yaptıklarına sahip olmanın bir anlamı olmadığını, bir tarih bilgisinden ziyade onun eylemlerinin aynen taklit edildiğinde anlamlı olduğunu söyler: Yani birebir yaşamakla. Stigmata bu birebir yaşamamanın en uç noktasıdır.

Onunla başlayan bu süreçte yukarıda kabaca isimlerini verdiğimiz çok sayıda kişi ortaya çıkar. Stigmatikler, benzer hikâyelerle günümüzde de var olmaya devam etmektedirler. Bunlardan en sonuncusu, Şam'da ortaya çıkan Mryna olarak bilinen Mary Kourbet Al-Akhras'tır.³⁸ Mryna'nın vizyonunda ona öncelikle bir melek değil Bakire Meryem görünür. Stigma'nın izleri daha sonra ortaya çıkar. 22 Kasım 1982'de bir hasta ziyaretinde dua ederken içinde depresyon oluyormuş gibi sarsıntı hisseder ve ellerinden zeytinyağı akmaya başlar. İkinci hadise 27 Kasım 1982'de olur ve bu defa evdeki bir Meryem ikonasından yağ akar. Yapılan analizlerde bu yağın % 100 saf zeytinyağı olduğunun anlaşıldığı iddia edilmektedir. Bu vizyonlar esnasında Mryna, Meryemle beş kez (1982-1983) görüşür. Üçünde onunla konuşan Bakire Meryem Arapça olarak ona özel mesajlar iletir. Bu mesajlar metin haline getirilerek

³⁷ Francis of Assisi, "The Admonitions", VI, *Omnibus*, s.81.

³⁸ 1964'de Grek Katolik bir baba ve Grek Ortodoks bir annenin kızı olan Mryna, normal bir çocukluk dönemi sonrasında, Suriye devlet okullarında eğitim görür. Çok az dini eğitim görür ve Grek Ortodoks Nicolas Nazzou ile 1982 Mayıs'ında evlenir.

yayınlanmış durumdadır.³⁹ İlk Stigmata ise 25 Kasım 1983'de başlar. Önce ellerinde sonra ayaklarında nasır gibi yaralar çıkar ve bunların sayısı beşe ulaşır. Beşinci yara vücudunun sol tarafında ve yaklaşık 1,5 cm genişliğindedir. Daha sonra yaralar iz bırakmadan kaybolur. 19 Nisan 1984'de yaralar ikinci kez ortaya çıkar ve sol yandakinin genişliği 10 cm'ye ulaşır. Ailesi bunun bir mucize olduğunu düşünür ve eşi hastaneye götürme tekliflerini kabul etmez: "Yaraları açan kapatıcıdır." der ve aynı gece yaralar kapanır. 16 Nisan 1987'de yaralar üçüncü defa ortaya çıkar. Yandaki yara izi (mızrak izi olduğu iddia edilen iz), 12 cm'ye ulaşır. Aynı zamanda alınının ortasında da bir yara belirir ve bu defa yaraları kanamaya başlar. Bir kısım din adamlarının ve halkın tüm bu hadiselerle şahitlik ettiği iddia edilmektedir. En sonuncusu 12 Nisan 1990'da gerçekleşen bu hadisenin Francis'ten en önemli farkı video ve fotoğraflarla kayda alınmasıdır.⁴⁰ Francis'e benzeyen yönü onun da bir ruhban olmamasıdır. Fakat onu bir azize olarak ilan eden halkın, evini ziyaret ettiği, onun bazı kerametler göstererek hastaları vücudundan ve ikondan akan yağla iyileştirdiği de iddia edilmektedir.⁴¹

Mistik bir tecrübe olarak Francis'den beri birçok insanın yaşadığını iddia ettiği Stigma ne kadar gerçektir? Bu sorunu tartışan Poulain, Psikolojik bilimlerin bu konuyu açıklamakta yetersiz kaldığını düşünür. Ona göre ne din ne de mistisizm

³⁹ "The Messages" <http://www.soufanieh.com/ENGLISH/eemess.htm>; Bu metinlerin Arapça orijinali için bk. <http://www.soufanieh.com/nihil.obstat.html> [10.10.2010].

⁴⁰ Videolar için bk. http://www.blessedmiracle.com/Miracle_of_Damascus.html; <http://www.reu.org/public/soufan/damasvid.htm> [10.10.2010]. Fotoğraflar için bk. "The Miracle Of Damascus[Our Lady Of Soufanieh]-Approved By Catholic And Orthodox Bishops" <http://www.freerepublic.com/focus/religion/694702/posts>; <http://www.reu.org/public/soufan/damas.htm> [10.10.2010].

⁴¹ Genel bilgi için bk. <http://www.soufanieh.com/english/eestigma.htm>; <http://www.soufanieh.com/menuenglish.htm> [10.10.2010].

bu sorunun çözülmesine bağlıdır. Yani sorun olumlu ya da olumsuz olarak çözülsün de din ve mistisizm bundan zarar görmez. Ayrıca stigmatanın kanonizasyon sürecinde mutlak şekilde, inkâr edilemez bir mucize olarak sayılmadığını da ifade eder. Ona göre hiç kimse psikolojik bir hayalin bedende fiziksel tahribatlar yapabileceğini iddia edemez. Zira bunun farklı bir örneği yoktur. Azizlerin stigmalarına ilişkin yapılan genel değerlendirmede i) tabiblerin bu yaraları tedavide başarılı olamadıkları; ii) Doğal yaraların aksine stigmatistlerin yaralarında, bir istisnası (St. Rita of Cassia) olmakla birlikte koku ya da iltihabi akıntının olmadığı; iii) Aksine bu yaralardan güzel kokular geldiği iddia edilmektedir.⁴²

Stigmata ya da Michael Freze'nin tabiriyle "Kutsal Stigmata" ancak mistisizmle anlaşılacak bir şeydir ve mistisizm stigmatistlerin hayatında fundamental bir rol oynar. Her stigmatist, stigmatayla mistik dünyanın en tepesine, zirvesine ulaşmış olmaktadır. Bu nedenle Francis'in ömrünün son demlerinde bunu tecrübe etmesi anlamlıdır. O da sonraki süreçte stigmatist olan pek çok insan gibi mistik bir yaşantı sürmüştür. Dindar mistiklerin en önemli hedefi yeryüzü yaşamında kutlanmış bir vizyonla muhteşem tanrısallıkla birleşmektir. Bu nedenle de stigmatistler, İsa Mesih'in hayat ve ölümüne ortak olurlar böylelikle stigmatist (erkek ya da bayan) Mesih'in (Tanrı'nın) suretine transforme olmuş, dönüşmüş olur. Ya da tersten ifade edilecek olursa bir anlamda İsa Mesih, Stigmatist'in bedenine hulûl etmiş olur.⁴³

Francis'in stigmata tecrübesi bir yönüyle, Ewert H. Cousins'in "tarihsel olay mistisizmi" olarak adlandırdığı duruma tekabül eder. Francis'in Mesih'in insanlığına olan aşırı ilgisi böyle bir adlandırmayı zorunlu kılmıştır. Ona göre bilincin bu

⁴² Poulain, "Mystical Stigmata".

⁴³ Micheal Freze, *They Bore the Wounds of Christ: the Mystery of the Sacred Stigmata*, Indiana: Our Sunday Visitor Publishing, Inc., 1989, s.90.

tipinde birisi geçmişteki bir olayı geri çağırmak suretiyle onun draması içine girer ve ruhsal bir enerji ortaya çıkarır ve sonunda olayı Tanrı'yla bir olmaya doğru götürür. Pavlus'un tarihsel ya da insani İsa'dan çok daha fazla bir şekilde göksel Oğul İsa Mesih'e vurgu yapması, İsa'nın insani yönünün Hristiyanlık açısından önem arz etmediği gibi bir görüntü ortaya çıkarmaktadır. Bu, Hristiyanlığın tarihin İsa'sıyla hiç ilgilenmediği anlamına gelmiyor. Elbetteki, Hristiyanlar için tarihsel İsa'nın yaşamındaki olaylar önemli olaylardır. Özellikle onun Bethlehem'deki doğumu, Kudüs'teki ölümü ve yeniden dirilişi. Dolayısıyla Cousins'e göre başlangıçtan beri Hristiyanlıkta bu tip bir bilinç olmakla ve özellikle liturjide gösterilmekle birlikte, 13. yüzyılda yeni bir formla ve yeni bir enerjiyle ortaya çıkmıştır.⁴⁴

Francis İsa'nın tarihsel çarmıh hadisesini dağdaki mistik tecrübesiyle kendisiyle bütünleştirmiş ve adeta kendisi o olayı aynen yaşamıştır. Bununla birlikte tarihsel olay mistisizminin bununla sınırlı olduğunu söylemek zordur. Francis, İsa'yı her şeyiyle taklit ederken onun yaşadığı her olayı da yaşamak istemiştir. Bu nedenle de dua ve tefekkür anında özel bir meditasyonun özel bir türünü geliştirdiği ve olayın geçtiği fiziksel yer, kişiler, mekânlar ve şartlarıyla birlikte tasavvur ettiği ifade edilmektedir. Buna göre İsa'nın Bethlehem'de bir ahırdaki doğumu için Meryem ve Yusuf'la birlikte öküz ve eşekte hayal edilir.⁴⁵ Yine Francis'in sitigmata anını gösteren tabloların hemen hepsinde yanında duran bir eşek tasvir edilir. Bu eşek Francis'in dağa çıkmak için kullandığı bir vasıttan daha çok İsa'nın eşeğini sembolize etmekte ve olayın atmosferinin sağlanmasında önemli bir işlev görmektedir.

⁴⁴ Ewert H. Cousins, "Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads" *Mysticism and Religious Traditions*, ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, Oxford – New York, 1983, s.166.

⁴⁵ Cousins, "Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads" s.166.

Tarihsel olayın bütün somut figürleriyle dua ya da tefekkür/meditasyon alanında canlandırılması, herkesin dramının içine girmesini, kendisini seyirci ya da olayı dinleyen bir kişi olmaktan çıkarıp bir aktör olarak yer almasına neden olmaktadır. Böylelikle İsa, Francis için tarihin bir döneminde yaşayıp ölmüş bir insan olmaktan çıkar. Miladın başlarında başlayan bir olay vardır ancak olay başlamış fakat bitmemiştir. Sahneye her katılan yeni oyuncuyla birlikte oynanmaya devam etmektedir. Dolayısıyla Francis, çarmıh olayının bilgisine değil tecrübesine sahip olmak isteyen ve olan birisidir. Bilginin değil, olayın oluşunun ve o anla bütünleşmenin peşinde koşar. Olayın içine bu şekilde dalış onun ruhsal anlamını açar ve yeni katılan oyuncu için daha derin arketipsel anlamını ortaya çıkarır, yani sırrı faş eyler ve sonunda Tanrı'yla bir olmaya öncülük eder.

Fransiskanların yukarıda örneklerini verdiğimiz şekilde öne çıkan stigmatistlerle bunu, mistik bütünleşmenin bireysel bir formu haline getirdikleri görülmekle birlikte ayrıca onların bu bağlamda duayı da dramatik bir forma soktukları görülmektedir. İlahi ve Kutsal Metinlerden okunan pasajlarla oluşturulan dua atmosferinin herkesi kapsaması sağlanmaktadır. Bu anlamda Fransiskanların önde gelenlerinden birisi olan Ignatius of Loyola, bu tarzı sistematize etmiştir. *The Spiritual Exercises*'inde⁴⁶ bu tarz duayı zirveye taşır. Cousins'e göre Ignatius, Hristiyan ruhsal tarihinde duanın en sistematik tekniklerinden birisini geliştirir.⁴⁷

Sonuç

Sonuç olarak Francis, stigmata'yla fakirlik vurgusu sonrasında yeni bir başlangıç ortaya koymuştur. Reel fakirliğe dair vurgu-

⁴⁶ Bk. Ignatius of Loyola, *The Spiritual Exercises*, tr. Father Elder Mullan, New York: P.J. Kenedy & Sons's, 1914, ss.123-130.

⁴⁷ Cousins, "Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads" s.166.

ları olmakla birlikte birlikte onu Mesihî bir yaşamın ön koşulu haline getirirken ve bütün takipçilerinden özellikle uymalarını isterken stigmata daha özel bireysel bir tecrübe olarak kalır. Tıpkı onun daha önce İsa'yla yaşadığı özel vizyonlar gibi. Stigmata'nın, Francis'in takipçilerini ilgilendiren boyutu önderlerinin seçilmişliğine olan imanlarının kuvvetlenmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Zaten onun da sırrı sadece bu amaçla birkaç özel kişiye ifşa ettiği diğer türlü görüntü vermekten kaçındığı ifade edilmektedir.

Bedene tanrısal sembolleri farklı amaçlarla işlemek, birçok dinsel gelenekte farklı şekillerde varolan çok eski bir gelenek olmakla birlikte bu işaretleme ya da dövme yapılması işleminin bizzat Tanrı tarafından yapılması anlayışı farklılık arz etmektedir. Dövme, boyama vb. uygulamalarda aşağıdan yukarıya doğru iradi bir eylem sözkonusuyken stigmata da yukarıdan aşağıya doğru ve aşkın varlığın iradesi doğrultusunda gerçekleşen bir eylem vardır. Francis'in Bayan Fakirlik metaforunda olduğu gibi burada da stigma metaforik olarak görülebilir. Francis, bununla mistik tecrübenin zirvesine ulaştığını, Tanrı'yla bir olduğunu, Tanrı İsa Mesih'in en özeli olan Çarmının acısını/tutkusunu (passion) ondan devraldığını gösterir. Bir anlamda Hallac-ı Mansur'un "ene'l-Hak"ı gibi görülebilir.

Toplumsal boyutta bir şeyler yapmaya çalışsa ve bir hareket meydana getirerek peşinden insanları sürüklemiş olsa da zaman zaman insanlardan uzağa çekilip özel mistik bazı tecrübeler yaşama arzusu taşıdığı ve o anlarda olağanüstü bir haz duyduğu rivayet edilmektedir. Dolayısıyla La Verna dağında kırk günlük uzlet ve oruçla geçen sürenin sonunda böyle bir tecrübe yaşamış olması Hristiyan tarihi açısından bir vakıadır. Ama bunun fiziksel emarelerinin olup olmadığı tartışma konusu iken ondan sonraki dönemde onu örnek alan ve benzer tecrübeyi yaşadığını iddia eden kişiler çıkmış ve bunu farklı amaçlarla kullanmışlardır.

4. İslam'la Karşılaşma: Tasavvuf ve Hristiyan Mistisizmi Arasında Kalmak

Şehitlik Tutkusu: Bir Müslümanın Elinde Ölmek

Kral Arthur efsanelerinde de St. George efsanelerinde de şövalyenin öldürdüğü bir ejderha ya da bir canavar yer alır. Şövalye iyi, dindar, ahlaklı, inancı ve idealleri uğruna hayatını feda edebilen, insanları kurtaran bir kahramandır. Hristiyan batı edebiyatında önemli bir yer tutan bu mitolojik anlatılar, yeni düşmanlaştırdığında, inanç tehlikeye düştüğünde yeniden üretilir. Her dönemde ejderha farklı bir şey olur. Francis'in şövalye mitleriyle büyüdüğü ortaçağda ise ejderha ya da bütün halkı yemek için bekleyen canavar "İslam", dolayısıyla Müslümanlardır. Müslümanlara karşı savaşmak, inancı uğruna ölmek en az Kral Arthur'un, St. George'un kahramanlığı kadar büyük bir kahramanlık olarak addedilmektedir.

Francis, şövalye olarak kendini gösterebileceği yeni alanı ve canavarını da bulmuştur. Başından beri batıdan ve doğudan kendilerini kuşattığını düşündüğü Müslümanları bir şe-

kilde durdurması gerektiğini düşünmektedir. Fakat o, canavarı öldürmek yerine canavarı evcilleştirmeyi tercih eder. Kuşkusuz bunda yirmili yaşlarında iken İsa'nın kendisini ihtar edip, savaş alanından evine dönmesini emretmesinin etkisi büyüktür. Savaşmak için tekrar kılıç kuşanmak geçmişe dönmek olacaktır. Oysa o artık yeni bir yaşama başlamış, yeniden doğmuş, şövalyelikten vazgeçmemiş ama artık göklerin kralının şövalyesi olmuştur. Göklerin Kralı ise kendisinin bir lokma bir hırka ile eşek sırtında Celile sokaklarında dolaşması, kendisini çarmıha gerenlere, işkence edenlere direnmemesi gibi bir davranış sergilemesini beklemektedir. Yani canavar öldürülmeyecek, ejderha ıslah edilecektir.

Bu nedenle Francis Müslümanları ihtida etmeyi hayatının en önemli hedeflerinden birisi olarak koyar. Ne kadar çok Müslümanı hidayete kavuşturursa o kadar çok mutlu olacak ve İsa'nın "...gidin ve bütün ulusları şakirdlerim yapın. Onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin."¹ emrini yerine getirmiş olacaktır. Kılıç kullanmayı ya da öldürmeyi düşündüğüne dair bir kayıt bulunmamakla birlikte şehit olmayı, bir Müslüman tarafından öldürülmüş olarak İsa Mesih'in huzuruna çıkmayı arzu etmektedir.² Bu da yine İsa'nın kendisini günaha karşılık çarmıhta kurban olarak sunmasının bir yansıması gibi durmaktadır. O da kendisini bir kurban olarak Hristiyan dünya tarafından en büyük düşman olarak algılanan İslam âleminin önüne atmaktadır. Nasıl ki İsa'nın ölümü, - Pavlus'un ifadesiyle günahı ve ölümün kuşatmışlığını ortadan kaldırmış, asli günahı temizlemişse ve şeytana karşı bir zaferse kendisinin ve diğer Fransiskanların ölümü de Müslümanlara karşı bir zafer anlamına gelecektir. Francis'in bu tarz bir ölü-

¹ Matta 28:19.

² Celano, *The First Life of St. Francis*, XX:55-56, ss.54-56; Celano, *The Second Life of St. Francis*, IV:30, s.173; CLVIII:208, ss.335-336; John Tolan, *Saint Francis and the Sultan, The Curious History of A Christian – Muslim Encounter*, Oxford: Oxford University Press, 2009, ss.54-72.

mü arzu etmesindeki en önemli sebebin İsa Mesih'in kurban olarak ölümünü taklit etmek onun bir benzerini yaşamak isteği olduğu ifade edilmektedir³:

Şehitlik için yanıp tutuşan Kutsal Francis, ihtidasının altıncı yılında Müslümanlara İsa Mesih'in incilini tebliğ etmek için Suriye bölgesine gitmek istedi.⁴

Francis, bu amacını gerçekleştirmek üzere çocukların Haçlı Seferi girişimi sonrasında Suriye'ye gitmekte olan bir gemiye binerek yeni ve farklı bir haçlı seferi başlatmak ister.⁵ Bu yeni haçlı seferinin temelde iki amacı vardır: i) Müslümanları İsa Mesih'e inananlar haline getirme ve onları bu konuda ikna etmek; ii) bunu başaramadıkları takdirde şehit olarak kanlarının bu amaca hizmet etmesini sağlamak. Suriye macerası başarısızlıkla sonuçlanır ve gemi Slovenya'dan ileri gidemez. Francis açısından bu başarısız bir girişimdir.

Gerek Francis için ve gerekse sonraki dönemlerde Fransiskanlar için Müslümanlar özel bir öneme sahiptir. Şehitlik konusunu kendilerini bir tür kurban olarak sunma şeklinde anlasalar da bunu salt bir kahramanlık eylemi olarak görmezler. Onüçüncü yüzyılda çok sayıda Fransiskanın "Saracen"lerin elinden şehitlik tacını almak için yollara düştüğü rivayet edilir. Fransiskanlardan önce Romalılar tarafından zulmedilen ve öldürülen Hristiyanlara dair anlatıların manevi bir atmosfer oluşturduğu ve Hristiyanlığın ortadan kaldırılmasından daha çok yayılmasına hizmet ettiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda Tertullian, Romalı zalimlerin öldürmek⁶ ya da işkenceyle akıttıkları Hristiyan kanlarının Hristiyanlar'ın tohumları, çekirdeği olduğunu ifade eder. Yani ona göre öldürülenlerin kanları ve o kanlar üzerine oluşturulan anlatılar,

³ Galen K. Johnson, "St. Francis and the Sultan: An Historical and Critical Reassessment", *Mission Studies*, Vol. XVIII, No: 2-36, 2001, s.147.

⁴ Julian of Speyer *The Life of Saint Francis*, VII:34, s.394.

⁵ Sabatier, *Life of St. Francis of Assisi*, s.171.

Hıristiyanlığın yayılmasından başka bir şeye hizmet etmemiş ve Ortaçağ boyunca Hıristiyan kilisesini beslemiştir.⁶ 1220'de İspanya'da misyon faaliyetleri yürütürken öldürülen beş Fransisken keşiş, yükseltilen Müslümanların elinden şehitlik arzusunun bir sonucu olduğu gibi bu beş kişinin ölümleri sonraki süreçte çok sayıda sanatsal esere ve anlatılara konu olmuştur.⁷

Ancak şehitlik olgusunun sadece Francis'e ya da Fransiskenlere ait olduğunu söylemek yanlış olur. Ortaçağda özellikle onüçüncü yüzyılda Hıristiyan bir dünya meydana getirmek umuduyla Avrupa'dan ayrılan her misyoner şehitlik düşüncesi etrafında oluşturulan güçlü bir büyüünün etkisinde kalırdı. Bu misyonerlerin misyon alanı da genellikle paganistler ve Müslümanlardır. Dilenci misyonerlerin her biri Hıristiyanlıktan vazgeçmektense ölümü tercih etmektedirler ve Endülüs'te öldürülen Fransiskenler gibi ölüme koşan misyonerlerin öyküleri anlatılmakta ve ölüm yıldönümleri anma törenleriyle hatırlatılarak hatıraları canlı tutulmaya çalışılmaktadır.⁸ Örneğin Gürcistan'da Ortodokslar tarafından öldürülen Fransisken rahipler (ts.)⁹, Dimyat'ta öldürülen bir keşiş (ts.), İran'da öldürülen İngiliz bir keşiş (1334), Livonya'da iki (1342), Mısır, Livonus'da iki keşiş (1345) ve Kahire'de öldürülen üç Fransisken rahip (ts.) oluşturulan şehit olma atmosferinin etkisinde yola

⁶ Christopher MacEvitt, "Martyrdom and the Muslim World Through Franciscan Eyes", *The Catholic Historical Review*, Vol.: XCVII, January 2011, No:1, ss.1-2.

⁷ Fransisken şehitlik olgusu ve şehitlerin dini ve sanatsal bağlamdaki etkilerine ilişkin olarak bk. S. Maureen Burke "The 'Martyrdom of the Franciscans by Ambrogio Lorenzetti" *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, c. 65 sayı:4, 2002, ss. 460-492.

⁸ James D. Ryan, "Missionary Saints of the High Middle Ages: Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization" *The Catholic Historical Review*, Vol.: XC, No: 1, 2004, s.1.

⁹ Tarih verilmeyenlerin kesin tarihi bilinmemektedir.

koyulan kişilerdir.¹⁰ MacEvitt'in sıraladığı örneklerde de görüldüğü üzere öldürülenler sadece İslam ülkelerine özgü değildir. Gürcüstan gibi Ortodoks memleketlerle, Livonya gibi o dönemde paganist olan topluluklarda da ölümler söz konusudur. Ancak onlara göre, Müslümanlar arasında ölmek, şehit olmak farklı bir anlam, ulvi bir değer taşımaktadır.

Tüm bunlarla birlikte MacEvitt'e göre yaratılmaya çalışılan bu mistik şehadet havasına, keşişlerin olağanüstü çabalar sarfederek yaptıkları vaazlara, mucizelerle desteklenen şehit öykülerine rağmen, İslam dünyanın merkezinde, en temel kayasında dimdik yükselmeye devam eder. Yine ona göre İslam, Hristiyan ihtidası ve dönüşümü için aşılması mümkün olmayan bir set oluşturur. Bu ise oluşturulmaya çalışılan atmosferin tam tersidir ve Tertullian'ın Roma'da ölenlerin Hristiyanlığın tohumları olduğu şeklindeki yorumunun İslam dünyası için bir geçerliliğinin olmadığını gösterir.¹¹ Kan ve mazlumluk Roma'da işe yararken İslam dünyasında işe yaramamıştır.

Bütün bu başarısızlık tablosuna rağmen Fransiskanlar neden Hristiyan ülkelerini terk edip Müslümanlar arasında ölmeyi tercih ediyorlar? Onların toplumlarından ayrışarak öne çıkmalarına, kendileri¹² kurulmuş bir yay gibi fırlatmalarına neden olan, destekleyen ve cesaretlendiren ideoloji nedir? Kendi toplumlarıyla ilgilenenler unutulup giderken onların hatıraları nasıl ölümsüzleşip, çeşitli sanat ve edebiyat eserlerinin, efsanelerin, mucize öykülerinin konusu haline geliyor? gibi sorular cevap beklemektedir. Lakin bu tutku Fransiskan harekette öylesine güçlüdür ki, Marakeş'te (Morocco) öldürülen Fransiskanları duyan Clare bile onlar gibi ölmeyi arzu etti-

¹⁰ MacEvitt, "Martyrdom and the Muslim World Through Franciscan Eyes", s.2.

¹¹ MacEvitt, "Martyrdom and the Muslim World Through Franciscan Eyes", ss.2-3.

ğini ifade edecektir. Kuşkusuz Fransisken hareketinde sonraki dönemlerde yukarıda örneklerini verdiğimiz şekilde ortaya çıkan Müslümanlar eliyle ölme tutkusu ve yoğun olarak Müslümanlarla ilgilenme arzusu Francis'le birlikte başlayan bir olgudur ve biraz da bu yüzden bu denli güçlü bir ideolojik argümana dönüşmüştür. Lakin Francis, Âdâb/Usûl (Rule)'deki kuralları arasında şehitlik tutkusundan açıkça söz etmez. Sadece önemli bir hedef olarak Müslümanları gösterir. Ancak birçok işinde olduğu gibi burada da doğrudan yaşantısı ve sözleri etkili olur.¹² Kurallarda şehitlik Müslümanlar arasındaki misyonerlik faaliyetinin muhtemel bir sonucu olarak düşünülüyor gibi görünmektedir.¹³ Bununla birlikte onun pratik örnekliğinin bu konuda daha belirleyici olduğu kesindir. 1212'deki Suriye'ye gitme çabası, oraya gidemeyince rotayı Kuzey Afrika ve Endülüs'e doğru çevirmesi ve en önemlisi 1219'da Haçlıların Mısır seferine iştiraki pratik örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Francis'in haçlılarla olan ilgi ve ilişkisi her ne kadar bugün tartışmalı bir konu olarak karşımıza çıksa da Francis'in gençlik yıllarında Haçlılara hayranlık duyduğu, büyülenmişçesine etkileri altında olduğu ve onlarla birlikte şehit olmayı arzu ettiği, ihtidası sonrasında bu düşüncesinin tamamen ortadan kalkmadığı sadece şekil değiştirerek İsa'nın öldüğü gibi kur-bansal bir ölümle ölme şekline yani İsa'nın imitasyonu olmaya doğru evrildiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda Haçlı seferinde Mısır Sultanına İncili takdim ettiğinde sultanın takdirini kazandığı ama onu Hristiyan olmasını sağlayamadığı, sultanın ona vermek istediği hediye reddettiği çünkü onun asıl aradığı şeyin şehitlik olduğu ifade edilir. Francis, sultanın ver-

¹² MacEvitt, "Martyrdom and the Muslim World Through Franciscan Eyes", ss.3,5,8.

¹³ Jean-Marie Gaudeul, *Encounters and Clashes Islam and Christianity in History*, Roma: Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici, 1990, c.1, s.153.

diği hediyein aradığı şehitlik için verilen küçük, sıradan bir bedel olduğu düşünür ve reddeder.¹⁴

1221'de yazdığı Âdâb/Usûl (Rule)'ün 16. Bölümünde Müslümanlar ve diğer inanmayanlar arasında misyonerlik faaliyeti yürütme konusu üzerinde durur. İsa'nın havarilerine söylediği "İşte, kurtların arasına koyunlar gibi gönderiyorum sizi. Yılan gibi akıllı, güvercin gibi saf olun."¹⁵ sözlerini aktaran Francis, Müslümanlar ve diğer inançsızlar arasında misyonerlik faaliyeti yürütecek olanın diğer bütün görevlerinin lağve-dildiğini, onların sadece misyonerlik işiyle uğraşmaları gerektiğini ve sorumluluklarının son derece ağır olduğunu ifade eder.¹⁶

Francis'e göre Müslümanlar arasında faaliyetin iki yolu vardır. İlk yol kavgadan ve tartışmadan kaçınmaktır. Bunu da Pavlus'un "Tanrı'nın uğruna her insani nizama uyun."¹⁷ ifadesiyle ilişkilendiren Francis'e göre ikinci yol, Tanrı'nın sözünü açık ve net bir şekilde alenen ilan etmektir. Böylelikle Müslümanlar Tanrı'nın iradesini net olarak görmeli, anlamalılar ki Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a bütün her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'ya inanmaya davet edilebilsinler. Francis'e göre Müslümanların Kurtarıcı olan Oğul'a inanmadıkları, vaftiz olmadıkları sürece kurtulma şansları yoktur. O nedenle misyonerlerden onları mutlaka kurtarıcı (Redeemer ve Saviour) olarak Oğul'a imana davet etmeleri gerektiğini söyler. Çünkü "bir kimse sudan ve Ruh'tan doğmadıkça Tanrı'nın Egemenliğine giremez."¹⁸

¹⁴ Francis de Beer, "St. Francis and Islam." In *Francis of Assisi Today* eds. Christian Duquoc and Casiano Floristán, Edinburgh: T. and T. Clark Ltd. 1981 ss.13-14'den naklen Johnson, "St. Francis and the Sultan: An Historical and Critical Reassessment", ss.146-147.

¹⁵ Matta 10:16.

¹⁶ Francis of Assisi, "The Rule of 1221", *Omnibus*, s.43.

¹⁷ 1 Petrus 2:13.

¹⁸ Yuhanna 3:5; Francis, "The Rule of 1221", XVI, s.43.

Her ne kadar Francis, misyonerlikte ilk yol olarak kavga-
dan uzak durmayı önerse ve siyasal yönetimlerle çatışmadan
uzak durulmasından söz etse de mesajı gizlemekten ya da
çarpıtarak anlatmaktan söz etmez. Israrla Oğul'u insanların
önünde utanma ve korku ya da utanç duymadan rahatça an-
latmaları gerektiğini söyler. Bu konuda da en büyük rehberi
İsa'nın sözleridir:

İnsanların önünde beni açıkça kabul eden herkesi, ben
de göklerde olan Babamın önünde açıkça kabul edece-
ğim.¹⁹

Kim benden ve benim sözlerimden utanırsa, İnsanoğlu
da kendisinin, Babasının ve kutsal meleklerin görkemi
içinde geldiğinde o kişiden utanacaktır.²⁰

Buraya kadar misyonerliğin mertçe ve net olarak sürdü-
rülmesini söyledikten sonra daveti bu denli açık yapan insanla-
rın zorunlu olarak düşmana karşı açık hedef haline geleceğın-
den söz eder. Şehitliğe dair doğrudan teşvik edici ifadeler kul-
lanmasa da İsa'nın uğruna hayatı kaybetmenin ulvi bir davra-
nış olduğunu İncillerden aktardığı pasajlarla göstermeye çalışır.²¹

İsa onlara şu uyarıda bulundu: "Canını kurtarmak iste-
yen onu yitirecek; canını benim ve Müjde'nin uğruna
yitiren ise onu kurtaracaktır."²²

Ne mutlu doğruluk uğruna zulüm görenlere! Göklerin
Egemenliği onlarındır.²³

Size söyledığım sözü hatırlayın: 'Köle, efendisinden üs-
tün değildir.' Bana zulmettilerse, size de zulmedecek-
ler. Benim sözüme uydularsa, sizinkine de uyacaklar.²⁴

¹⁹ Matta 10:32.

²⁰ Luka 9:26.

²¹ Francis, "The Rule of 1221", XVI, s.44.

²² Markos 8:35.

²³ Matta 5:10.

²⁴ Yuhanna 15:20.

Bir kentte size zulmettikleri zaman ötekine kaçın. Size doğrusunu söyleyeyim, İnsanoğlu gelinceye dek İsrail'in tüm kentlerini dolaşmış olmayacaksınız.²⁵

Bana olan bağlılığınızdan ötürü insanlar size sövüp zulmettikleri, yalan yere size karşı her türlü kötü sözü söyledikleri zaman ne mutlu size!²⁶

O gün sevinin, coşkuyla zıplayın! Çünkü gökteki ödülünüz büyüktür. Nitekim onların ataları da peygamberlere böyle davrandılar.²⁷

Siz dostlarıma söylüyorum, bedeni öldüren, ama ondan sonra başka bir şey yapamayanlardan korkmayın.²⁸

Savaş gürültüleri, savaş haberleri duyacaksınız. Korkmayın sakın! Bunların olması gerek, ama bu daha son demek değildir.²⁹

Dayanmakla canlarınızı kazanacaksınız.³⁰

Benim adımdan ötürü herkes sizden nefret edecek. Ama sonuna kadar dayanan kurtulacaktır.³¹

1221'deki Âdâb/Usûl'de yukarıdaki pasajları aktararak İsa uğruna ölümden söz eden Francis nedense 1223'teki ikinci Âdâb/Usûl'ünde Müslümanlara dair misyonerlik faaliyetinden söz ederken ölüm konusuna hiç değinmez ve şehitlikten ilkinde olduğu kadar bile imayla da olsa söz etmez. Buradaki ifadelerinde Müslümanlar arasında faaliyet gösterecek misyonerlerin bölge sorumlularından (rahiplerden) izin alarak onların bilgisi dâhilinde hareket etmelerini öğütler. Hiyerarşik olarak herkesin bir üstüne bağlı olduğundan ve en üstte de kutsal Roma Kilisesi ve Papanın bulunduğundan söz eden Francis, "bizler daima fakirlik ve tevazu içinde yaşamalıyız." der. Ona

²⁵ Matta 10:23.

²⁶ Matta 5: 11.

²⁷ Luka 6: 23.

²⁸ Luka 12: 4.

²⁹ Matta 24:6.

³⁰ Luka 21:19.

³¹ Matta 10:22.

göre Müslümanlar arasında Katolik imanı ve Rab İsa Mesih'in İncili tesis edilmelidir.³²

1221 ve 23 kurallarını inceleyen Gaudeul'e göre Francis'in önerdiği misyoner yaşamın amacı şehitlik değildir. Fakat Tanrı'nın sözünü vaazetme arzusu taşıyan herkes ölüm riskinin farkında olmalıdır. Ama yine de Francis'in yukarıdaki gibi İncillerden yaptığı alıntılar hayatı kaybetme ve zulüm görme üzerine yoğunlaşmakta ve şehitliğe işaret etmektedir.³³

Fransiskanlerin misyoner faaliyetleri neticesinde ölümle karşılaşmalarının izledikleri yöntemin doğal bir sonucu olduğunu söyleyen Gaudeul'e göre Kurtuba(Cordoba) şehitlerinin yolunu izleyen pek çok Fransiskan aynı sonuçla karşılaşır. Onların yaptıkları hataları ise şöyle sıralar: i) Doğrudan vaazetme. Yani Francis'in açık ve net olarak anlatın dediği şeyi o bir hata olarak görür. Oysa ona göre, Thomas Aquinas'ın önerdiği ortak zeminde diyalog yolunu izleyebilirler ve Tanrı'nın Krallığı terimini hem Müslümanları hem de Hristiyanları kapsayacak bir kategoride kullanabilirlerdi. Fransiskanler bunun tam aksi yönde hareket ederler. ii) İslam'a ve Muhammed'e hakaret. Ona göre açıktan İslam Peygamberinin ve onun öğretisinin kötülüğü ifade edilmektedir ki, bu da tepki doğurmaktadır. Francis'in yolundan gidenler bütün karşıt fikirlerin özellikle de İslam'ın kötü yönlerini ortaya koymaksızın Hristiyanlığı vaaz edemeyeceklerini düşünürler. Gaudeul bunu en önemli hatalardan birisi olarak görür. iii) Şehit olmaya çabalamak. Pek çok Fransiskan misyoner, kendisi için şehadet dilemiş ve belki de biraz da bu nedenle alabildiğince hoyrat davranarak Müslümanlar tarafından öldürülmesini kolaylaştırmaya çalışmıştır. Kuşkusuz doğrudan kafalarını sunma-

³² Francis of Assisi, "The Rule of 1223", *Omnibus*, s.64.

³³ Gaudeul, *Encounters and Clashes*, ss.153-155.

mışlar ama birilerinin kafalarını uçurmasına zemin hazırlamaktan da imtina etmemişlerdir.³⁴

Mısır Sultanı ve Francis Diyalogu ya da Müslümanlarla Kendi Evlerinde Tanışmak

Görüldüğü üzere kimilerine göre Fransiskanların hatası ya da kimilerine göre onları motive eden en önemli faktör şu ya da bu şekilde şehitlik tutkusu ve İslam dünyasına dönük misyonerlik faaliyetidir. Doğrudan eylemleriyle bu konuda rehber olan Francis'in V. Haçlı Seferine katılarak Mısır Sultanıyla görüşmesi bu konudaki en önemli girişimdir. Francis'in misyonerlik tavsiyelerini eleştirenler olsa da onun bu girişimi dinler arası diyalog faaliyetlerinin ilklerinden olarak değerlendirilmektedir. Bu görüşmeye geçmeden önce görüşmenin nasıl bir atmosferde gerçekleştiğine bakmak görüşme üzerinde yürütülen spekülasyonları anlamak açısından yararlı olacaktır.

Beşinci Haçlı seferi 1217'de Papa III. Innocent (papalık dönemi 1198-1216) tarafından başlatılır ve 1221 yılına kadar devam eder. Kudüs'ü Hristiyan egemenliği altına almak ve Kutsal Toprakları bütünüyle ele geçirmek niyetiyle öncelikle Eyyubilerin kontrolünde olan Mısır'ı hedef alırlar. Papa III. Innocent tarafından aynı amaçla başlatılan dördüncü Haçlı seferi başarısızlıkla sonuçlanır. Bunun en önemli nedeni de Haçlıların İstanbul'a yönelmeleri, Bizans'ta taht değişikliği gerçekleştirmeleri, İstanbul'u yakıp yıkmaları olarak gösterilmektedir. Mısır'da da benzer bir bozgun onları beklemektedir. Her ne kadar savaş esnasında bir dönem üstün konuma gelseler ve Dimyat'ı 1219'da ele geçirirler de Mısır'dan hiçbir şey elde edemediğinden çekilmek zorunda kalırlar.³⁵

³⁴ Gaudeul, *Encounters and Clashes*, ss.154-155.

³⁵ James M. Powell, "Fifth Crusade (1217-1221)" *The Crusades An Encyclopedia*, ed. Alan M. Murray, California: ABC Clio, 2006, c.2, s.427; Thomas C. Van Cleve, "The Fifth Crusade" *A History of the Crusades, Volume II The La-*

29 Mayıs 1217'de Rhineland (Almanya) ve Vlaardingen'den (Hollanda) hareket eden yaklaşık 300 gemi İngiltere üzerinden Portekize gelir. Yolda İtalya'dan da yaklaşık 80 gemi daha katılır ve haçlı askerlerini taşıyan ilk gemi Eylül 1217'de Akka limanına ulaşır. Daha sonra onları diğerleri izler. Bir müddet sonra, Nisan 1218'de ise rota yeni katılan gemilerle birlikte Mısır'a çevrilir. Yeni hedef Nil'in Akdeniz'e döküldüğü yerdeki liman şehri olan Dimyat'tır.³⁶ Bu esnada Mısır ve Suriye'nin hâkimi Eyyubi Sultanı el-Melikü'l-Âdil'dir. el-Âdil'in savaştan çok müzakere ve barışa önem verdiği, iktidara geldiğinden beri bu yönde çabalar sarfettiği için saldırı karşısında hayal kırıklığına uğradığı söylenilmektedir.³⁷

Dimyat'ı savunma görevi, el-Âdil tarafından veliahtı ve oğlu olan el-Melikü'l-Kâmil³⁸ (ö.1238)'e verilir. El-Kâmil Dimyat'ın doğal avantajlarını da kullanarak üç ay süresince etkili bir savunma yapar. Fakat 25 Ağustos 1218'de haçlılar nehir üzerindeki hisarı ele geçirirler. El-Âdil'in bu bozgun haberi üzerine vefat ettiği rivayet edilmektedir.³⁹ Sultanın ölmesiyle iktidar kavgaları ve isyanlar ortaya çıkar. Bu, haçlıların işini biraz daha kolaylaştırır ve Dimyat'ı tam olarak kuşatmayı başarırlar. Kahire'ye kadar ilerleyip iktidarı yeniden ele almayı başaran el-Kâmil, fazlasıyla güç kaybeder ve haçlıların istilasına son verecek güçte olmadığını düşünerek haçlılara fazla

ter Crusades 1189-1311, ed. Kenneth M. Setton, Madison: The University of Wisconsin Press, 1969, ss.377-378.

³⁶ Powell, "Fifth Crusade(1217-1221)" s.430.

³⁷ Amin Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, s.207.

³⁸ Tam adı Ebü'l-Meali el-Melikü'l-Kâmil Nâsirüddin Muhammed b. El-Melikü'l-Âdil Ebîbekr Muhammed b. Eyyûb olan batılı literatürde daha çok sultan al-Kâmil olarak yer alan Mısır Eyyubî hükümdarı (1218-1238). Ayrıntılı bilgi için bk. M. Serdar Bekâr, "el-Melikü'l-Kâmil, Muhammed", *DİA*, c.29, ss.68-70.

³⁹ Cleve, "The Fifth Crusade", ss.398-401; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, s.208; Bekâr, "el-Melikü'l-Kâmil, Muhammed", s.69.

cömert teklifler sunar. Mısır'ı terk etmeleri şartıyla Kudüs'ü onlara bırakabileceğini söyler. Haçlılar ise tam bir zafer sarhoşluğu içindedirler ve rehavete kapılmışlardır. Artık önlerinde bir engel kalmadığını Müslümanları dize getireceklerini düşünmektedirler. El-Kâmil, teklifini biraz daha genişleterek sadece Kudüs'ü değil tüm Filistin'i vermeyi teklif eder. Fakat haçlıların başında olan İspanyol Kardinal Pelagius, Müslümanlarla pazarlık yapmayı kabul etmez. Kutsal bir savaş yaptığını düşünen kardinal, bütün Mısır'ı ele geçirmeden durmak niyetinde değildir. Zira Dimyat ve Mısır sefere katılan askerler için fazlasıyla cazip bir yerdir. Barış teklifine karşılık o olanca gücüyle Dimyat'a saldırır ve fazla bir direnişle karşılaşmadan Kasım 1219'da şehri ele geçirir.⁴⁰

Fakat iyi bir hazırlıktan, iç sorunları halledip, kardeşlerinin desteğini aldıktan sonra el-Kâmil, Pelagius'un askerlerini Kahire'ye doğru çeker. Önce Nil'e set çekerek suyu kesip gemilerin bataklığa saplanmasını sağlar. Sonrasında Nil'in sularının yükselmesiyle birlikte setleri de açarlar. Taşan sular, haçlı ordusunu zor durumda bırakır ve el-Kâmil'in kuvvetleri haçlıları bozguna uğratar. Daha önce Müslümanlarla asla barış masasına oturmayacağını söyleyen Pelagius, barış istemek üzere bir elçisini el-Kâmil'e gönderir. El-Kâmil sekiz yıllık bir ateşkes ve Dimyat'ı tamamen boşaltıp Mısır'ı terk etmeleri koşuluyla barış teklifini kabul eder ve böylelikle V. Haçlı seferi haçlıların mağlubiyetiyle sona erer (1221). Haçlılar Dimyat ve Mısır'ı ele

⁴⁰ Powell, "Fifth Crusade(1217-1221)" ss.430-431; Cleve, "The Fifth Crusade", ss.398,409-410; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, ss.208-209; Robert Irwin, "Islam and the Crusades 1096-1699" *The Oxford History of Crusades* ed. Jonathan Riley-Smith, Oxford: Oxford University Press, 1999, ss.236-237.

geçirmeye çalışırken el-Kâmil'in onlara teklif ettiği Kudüs'ü de kaçırmış olurlar.⁴¹

Francis, kaynaklarda yer aldığına göre Haçlıların Dimyat'a gelişinin birinci yılında ve muhtemelen 29 Ağustos savaşı-ndan kısa bir süre önce beraberindeki bir kardeşiyle birlikte haçlıların kampına gelir.⁴² Francis'in Haçlı kampından söz eden en erken kaynaklardan birisi Jacques de Vitry (1220 ve 1223-5 tarihli mektuplarında) ve Thomas of Celano'dur.

Francis haçlı kampına gittiğinde kampta olan Akka (Acre) piskoposu Jacques de Vitry, bazı farklılıklarla birlikte iki kez Francis'in el-Kâmil'le görüşmesini anlatır. Vitry, ilk mektubunda, öncelikle Fransisken tarikatı hakkında bilgi verir. Akka'daki bir kilisenin, St. Micheal kilisesinin başrahibi olan Sire Rainerio'nun bu tarikata yeni girdiğini, onların büyük adımlarla bütün dünyayı dolaşan böylelikle de ilk Kilise ve havari-lerin hayat yolunu, yani yaşam tarzlarını takip ettiklerini ifade eder. Lakin "Bizim düşüncemize göre bu tarikat tehlikelidir." der. Çünkü tarikat, sadece belli bir kalıba girmiş, dini eğitim almış dindarları değil aynı zamanda kusurlu olarak şekillenen genç insanları ve de belli bir süre manastır disiplini almamış kişileri dünyanın dört bir yanına misyon göreviyle göndermektedir.⁴³ Vitry'e göre bu din adamlarına ait olan bir alana tecavüz olduğu gibi aynı zamanda hatalı bir misyon faaliyeti yürütülmesine de neden olacaktır.

Vitry her ne kadar ilk başlarda ruhban eğitim geleneğinden gelmeyen Fransisken gençlerin dünyanın muhtelif bölge-

⁴¹ Cleve, "The Fifth Crusade", s.427-428; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, ss.209-210; H. İbrahim Hasan, *Siyasi, Dini, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988, c.5, s.141.

⁴² Cleve, "The Fifth Crusade", s.415.

⁴³ Jacques de Vitry, "Jacques de Vitry's Letter 1220", "Thirteenth Century Testimonies", *Omnibus*, s.1609; Thomas Frederick Crane (ed.), *The Exempla or Illustrative Stories From the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*, London: Publications of the Folk-Lore Society, 1890, ss.xxx-xxxiii.

lerine misyoner olarak gönderilmesini yanlış bulup tarikata tehlikeli dese de bir müddet sonra kendisi de tarikatın ateşli bir taraftarı ve kendi yüzyılının en parlak vaizi olacaktır.⁴⁴ Mektubun ikinci kısmında Francis'in gelişini şöyle aktarır:

Bu kardeşlerin efendisi, aynı zamanda tarikatın kurucusu olan Francis adlı şahıs, Tanrı'nın sevdiği ve insanlar tarafından da muhterem tutulan bir kişidir. O bizim kampımıza geldi ve imanı için büyük bir coşkuyla, aşkla yanıp tutuşuyordu. Düşmanlarımızın kampına gitmekten korkmuyordu. Birkaç gün boyunca o, Tanrı'nın sözünü Saracenlere, çok az başarılı olarak anlattı. Mısır kralı, Sultan, özel bir şekilde kendisi, yani Mısır Kralı için Rabbe dua etmesini isteyerek onu geri gönderdi. Böylelikle Tanrı, ona (sultana) onu bağrına basmak kucaklamak isteyen dinin ne olduğunu göstermek istedi.⁴⁵

Vitry'in mektubundan anlaşılan Francis'in beraberindeki arkadaşıyla birlikte bir müddet Sultan el-Kâmil'in yanında kaldığıdır. Celano'nun ifadelerinde de sultanın yanında bir müddet kaldığı anlatılmaktadır. Celano da Vitry gibi "korkusuzluk" üzerinde özellikle durur. Francis'i, Müslümanların arasına öldürüleceğini bile bile giden cesur bir adam olarak takdim eder. Oysa hayatında duyduğu en önemli arzulardan birisinin bir Müslüman elinde ölmek olarak açıklayan bir adamın böylesi bir davranış sergilemesi yadırganmasa gerektir. Celano'ya göre hem sultanın yanına giderken korkmamıştır hem de sultanla görüşmeden önce kendisini sorgulayan sultanın adamlarının kendisine yaptığı hakaret, işkence ve dayak karşısında da korkusuz bir duruş sergilemiştir. Şu ya da bu şekilde bir elçi olarak gelen iki kişiye Müslümanlar neden hakaret ve işkence yapsınlar? Madem işkence yapıyorlar neden sonrasında onları birkaç gün boyunca iyi şekilde ağırılıyor ve hediyelerle uğurlamak istiyorlar? Nitekim Celano da sulta-

⁴⁴ Tolan, *Saint Francis and the Sultan*, s.20.

⁴⁵ Vitry, "Jacques de Vitry's Letter 1220", s.1609.

nın onlara zengin hediyeler takdim ederek uğurlamak istediğini aktarır. Gerçi Celano'ya göre bu sultanın onları dünyaya meylettirmek için kasti yaptığı bir eylemdir.⁴⁶

Celano'nun ifadeleri Vitry kadar açık değildir. O, Mısır, Dimyat ya da el-Kâmil isimlerini hiç kullanmaz. Francis'in görüştüğü bir sultandan, Saracenlerin Sultanından söz eder. Ayrıca Suriye bölgesinde paganistlerle Hristiyanlar arasında büyük bir savaşın olduğu bir zamanda ihtidasının onüçüncü yılında gittiğinden söz eder. Fakat Suriye'ye ya da diğer bir ifadeye kutsal topraklara iki kez yolculuğa çıkar. İlkinde İspanya'dan geri dönmek zorunda kalır, ikincisinde ise 1220'de Akka limanına ayak bastığında hedefini gerçekleştirir. Muhtemelen Celano, Akka ve Dimyat'ın birbirine yakın olmasından ötürü ikisi aynı bölgeymiş gibi Suriye bölgesi diye söz eder.⁴⁷

Celano'nun başlangıçta hakaret ve dayakla karşılandılar şeklindeki ifadelerine karşın Vitry, Francis ve arkadaşının iyi karşılandığından söz eder. Kutsal Kitap'ta Rabbin yabancıları sevdiği, onlara yiyecek ve giyecek sağladığının ifade edildiğini söyleyen Vitry, bu özelliğin sadece Hristiyanlara özgü olmadığını, Müslümanlar ve karanlıkta olan diğer inançsızlar arasında da mütevazı ve iyi ahlaklı insanların olabileceğinden söz eder. Korkusuzca Müslümanların aralarına giren bu iki yabancı güler yüze karşılandığını ve ihtiyaçları olan her şeyin temin edildiğini belirtir.⁴⁸

Görüşmenin detaylarını aktarırken Vitry, birden yukarıda mütevazılık ve erdemle nitelendirdiği sultandan "zalim hayvan" diye söz eder. Eğitimsiz (unlettered= ümmi) ama Tanrı dostu diye nitelendirdiği Francis'in Hristiyan ordusuyla bir-

⁴⁶ Celano, *The First Life of St. Francis*, XX:57, ss.56-57.

⁴⁷ Bk. Celano, *The First Life of St. Francis*, XX:57, s.56.

⁴⁸ Jacques de Vitry, "History of the Orient", "Thirteenth Century Testimonies", *Omnibus*, s.1612.

likte Dimyat'a geldiğini imanını kalkan yaparak korkusuzca Mısır sultanının kampına gittiğini aktardıktan sonra:

Müslümanlar onu yakaladıklarında “Ben Hristiyanım” ve “Beni Efendinize götürün.” dedi. Ve onlar da onu ona götürdüler. Tanrı dostunu görünce sultan, zalim hayvan, kendiliğinden sevimli, tatlı oldu ve onu birkaç gün süresince tutarak büyük bir dikkatle kendisine ve etrafındakilere Mesih'e imanını anlatmasını dinledi.⁴⁹

Vitry'e göre Sultan, Francis'in anlattıklarından etkilenir ama daha fazla da etkisinde kalmak istemeyerek onu haçlı kampına güvenli bir şekilde ve saygı gösterdiğini ifade ederek gönderir. Ayrıca kendisi için de dua etmesini ister.⁵⁰

Vitry'e göre bu bir tür mucizedir. Zira ona göre, Müslümanlar Mesih'e imanını ve İncili anlatan Fransiskanları dinlemekle birlikte konu Muhammed'e hakaret, saldırı ve onu açığa çıkaran yalancı ve kötü bir adam olarak ithama gelince bir anda yumuşak tavırlarını değiştirip, Fransiskan misyonerleri şehirlerinden kovup, kırbaçlar ve nihayet öldürürlerdi. Oysa burada böylesi bir durum olmamıştır.⁵¹

Nitekim 1220'de Seville ve Marakeş'te bizzat Francis tarafından gönderilen beş Fransiskan camilerde ve meydanlarda vaazlar verirler. Vaazlarında provakatif davranışlar sergileyen bu misyonerler başlangıçta bir tepki görmezken Hz. Peygamber hakkında olumsuz, çirkin ve hakaret içeren sözler sarfetmeleri sonrasında halk arasında kargaşa çıkmasına neden olurlar. Onları tutuklattıran halife Ebu Yakub Yusuf el-Mustansır, sadece onları İtalya'ya geri göndermek ister. Rahipler ısrarla halifenin kendilerinin orada kalmasına izin vermesini isterler ve sonunda onu ikna da ederler. Rahipleri serbest bırakan halife, onların Hz. Peygambere hakaret etmeye devam

⁴⁹ Vitry, “History of the Orient”, s.1612.

⁵⁰ Vitry, “History of the Orient”, s.1612.

⁵¹ Vitry, “History of the Orient”, s.1612.

etmeleri üzerine tekrar tutuklanır. Sonrasında idama mahkûm edilen rahipler öldürülürler. Fransisken kaynaklarda sultanın Müslüman olmaları karşılığında onlara para, kadın, makam ve mevki teklif ettiğini ama onların tüm bunları kabul etmeyerek şehitliği seçtikleri anlatılır. Yine rivayetlere göre idam öncesi işkenceye maruz kalırlar.⁵² Bu yüzden Francis'in böylesi bir sonuçla karşılaşmamış olması Vitry'e göre bir mucize ve Tanrı'nın onu koruduğunun bir işaretidir.

Bir Haçlı Vakayinamesinde (Chronicle) (1227-1229), karşılaşmanın detayları sunulur ve el-Kâmil'en değerli bir düşman olarak söz edilir. Vakayinamede Dimyattaki kamplarına iki vaizin geldiğini, kardinalin huzuruna çıkıp, kendilerinin sultana vaaz etmek istedikleri aktarılır. Vaizler, bu işi gerçekleştirebilmek için kardinalden izin istemektedirler. Kardinal hiçbir şekilde, ne kendi adlarına ne de tarikatları adına gitmelerine izin vermek istemez. Zira gittikleri takdirde her ikisinin de öldürüleceğini düşünür. Francis ve arkadaşı, kardinale böyle bir şeyi emretmediği sadece izin verdiği için doğrudan ölümlerinden sorumlu olmayacağını söyleyerek onu ikna etmeye çalışırlar. Sürekli olarak ondan kendilerine izin vermesini isterler. Sonunda kardinal onlara şöyle söyler: "Efendiler, kalbinizden geçenin ya da düşüncelerinizin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu bilmiyorum. Fakat şayet kalbinizde ve düşüncelerinizde olanı yaparsanız her halükarda Rab Tanrı'ya döndürüleceksiniz."⁵³

Vakayiname'ye göre iki keşiş, kamptan ayrılarak Müslümanların kampına doğru giderler. Düşman kampından kendilerine doğru iki kişinin geldiğini gören Müslüman nöbetçiler,

⁵² Tolán, *Saint Francis and the Sultan*, ss.6-7; John Tolán, "Francis of Assisi (1182-1226)", *The Crusades An Encyclopedia*, ed. Alan V. Murray, California: ABC-Clio Inc., 2006, ss.464-465.

⁵³ *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, ed. L. de Mas-Latrie (Paris, 1871), ch. 37, ss. 431-5'den naklen Tolán, *Saint Francis and the Sultan*, ss.40-42.

öncelikle onların elçi olabileceklerini ya da Müslüman olmaya karar veren kişiler olabileceğini düşünürler. Yanlarına geldiklerinde de tutup sultana götürürler. Diğer metinlerin aksine sultanın huzuruna çıkmadan önce askerlerin kendilerine hakaret ya da işkencelerinden söz edilmez. Sultanın huzuruna çıktıklarında da diğer metinlerde anlatıldığı gibi küstahca davranışlarından söz edilmez. Sultanın huzuruna çıktıklarında onu saygıyla selamladıkları, sultanın da benzer bir şekilde onlara karşılık verdiği ifade edilir. Sultan, Müslüman olmak için mi yoksa elçi olarak mı geldiklerini sorar. Francis ve arkadaşı, asla Müslüman olmayı düşünmediğini, Rab Tanrı'nın adına bir elçi olarak geldiklerinin ruhunu Tanrıya çevirmek istediklerini söylerler. Francis'in savunduğu düşünce ve misyon stratejisine uygun olarak ilerleyen metne göre Francis, doğrudan muhatabına meramını anlatmaya devam eder.

“Şayet bize inanırsanız sizin ruhunuzu Tanrıya teslim edeceğiz.” diyen Francis, kendilerinin sadece hakikati vaaz ettiklerini oysa sultanın Yasa üzerine ölüp giderse Tanrı'nın iradesinin onun ruhuna hakim olamayacağını dolayısıyla da kaybedenlerden olacağını, kendilerinin tam da buna engel olmak için geldiklerini, şayet az bir miktar onları dinleyip anlamaya çalışırsalar ikna edici sebeplerle kendilerine göstereceklerini söyler. Devamında, sultana “Sizin yasanız/şeriatınız yanlış.” diyen Francis, sultandan kendilerine bir şans vermesini makul delillerle şeriatının yanlışlığını ispatlayamazsalar kellelerini uçurmasını söyler. Yani anlatacaklarına karşılık hayatını ortaya kor. Bu son derece cüretkâr davranış karşısında sultan, onların çadırına alınmasını ister ve soyluların bir kısmını ve ülkenin en bilginlerini davet eder. Görüldüğü üzere bu doğru düzgün giyecekleri bile olmayan iki keşişi dinlemeye karar verir. Âlimlerin ve önde gelenlerin çağrılmış olması, sıradan bir konuşmadan çok karşılıklı bir diyalog faaliyeti gerçekleştirildiğini göstermektedir.

Lakin Haçlı Vakayinamesine göre Sultanın çağırdığı âlimler, sultanın onlara aktardığı iki keşişin sözleri karşısında Allah ve Muhammed adına orada hemen onları öldürmesi gerektiğini söylerler:

Çünkü biz onların söyleyeceği hiçbir şeyi dinlemek istemiyoruz. Aynı zamanda senin de onları dinlememen konusunda seni uyarıyoruz. Şeriat onlara söz hakkı tanımamamı emrediyor. Şayet herhangi bir kimse burada şeriat aleyhinde konuşmayı ya da vazetmeyi isteyecek olursa, Şeriat onun başının kesilmesini emrediyor. Bu yüzden şeriatın emrettiği şekilde Allah ve şeriat adına hemen burada onların başını kesmeni istiyoruz.⁵⁴

Diyalog bu kadar sert tonda mı geçmiştir? Onu anlamak zor. Zira gerek Fransisken kaynaklarda gerekse Haçlı kayıtlarında görüşmeyle ilgili verilen detaylar aralarında farklılıklar bulunmaktadır. Yine *de bu* Haçlı kaydına göre de Sultan, görüşlerine başvurduğu ileri gelenleri *ne de* âlimlerini dinlemez ve Francis'le arkadaşını öldürtmez. Lakin onların kamplarına güvenli şekilde gitmelerini temin edeceğini söyler ve onlara büyük miktarlarda altın, gümüş ve ipek vermek ister fakat Francis, yiyecek dışında hiçbir şeyi kabul etmez.⁵⁵ Öldürülmek istenen insanlara neden değerli hediyeler hem de yüklü miktarda altın, gümüş ve ipek verilsin? Eğer hediyelerle uğurlanıyorsa iyi şekilde ağırlandıklarını göstermez mi? Bu metinde sultanın huzurunda Francis'in hakarete varacak bir sertlikle inancını açıkladığı belirtilirken sultanın ve diğerlerinin ona herhangi bir karşılık vermeden dinledikleri sonrasında da direkt olarak öldürülmelerinin talep edildiği aktarılırken bir başka metinde bu görüşme esnasında sultanın da Francis'in inancını sorgulayan tavır ve eylemlerinden söz edilir.

⁵⁴ *Chronique d'Ernoult*'den naklen Tolan, *Saint Francis and the Sultan*, s.41.

⁵⁵ *Chronique d'Ernoult*'den naklen Tolan, *Saint Francis and the Sultan*, ss.41-42.

Metnin başında burada anlatılanların Francis'e Sultanı ziyareti esnasında eşlik eden Aydınlanmış kardeşin anlattıkları olduğu ifade edilir. "Bir gün sultan, çarmıha gerilmiş Rabbi-mize olan imanı ve arzumuzu test etmek istedi." diyen keşiş, sultanın yere serilmiş çok renkli güzel bir halısı olduğu ve halının bütünüyle çarmıh formunda motiflerle dekore edildiğini söyler. Sultan etrafındakilere "Gerçek Hristiyan gibi görünen şu adamı tutup getirin. Şayet o, bana doğru gelirken halının çarmıhları üzerinden yürürse, biz ona Rabbine hakaret ettiğini söyleyeceğiz. Şayet halı üzerinde yürümeyi reddederse ona niçin bana yaklaşmak istemediğini soracağım." der. Francis çağrılır ve o halının üzerinde başından sonuna kadar yürüyüp sultanın yakınına kadar gelir. Bu yakışıksız davranış karşısında sultan, onun Mesih'e hakaret ettiğini düşünerek şöyle söyler:

"Siz Hristiyanlar çarmıha Tanrı'nın özel bir işareti olarak saygı göstermiyor musunuz? Niçin halı üzerine döşenmiş bu çarmıhları ayaklarının altına almaktan korkmadın?" Kutsal Francis, ona şöyle cevap verdi: "Hırsızlar da efendimizle birlikte çarmıha gerildi. Biz Efendimizin ve Kurtarıcı İsa Mesih'in gerçek Çarmıhına sahibiz; biz ona saygı gösteriyoruz ve ona büyük bir bağlılık gösteriyoruz. Şayet Rabbin Kutsal Çarmıhı bize verilmişse hırsızların çarmıhı sizin payınız olarak sizde kalabilir. Bu yüzden niçin eşkıyaların sembolleri üzerinde yürümekten tereddüt duyacakmışım..."⁵⁶

Diyalogun bundan sonrası daha ilginç bir noktaya doğru kayar ve Francis'in savaş karşıtlığını da sorgulayan bir mecra-ya doğru ilerler. Bu kısımda ifade edilenlerde sultanla Francis arasında uzun uzun diyalogların yaşandığı ve pek çok konuyu müzakere ettikleri görülmektedir. El-Kâmil, Matta incilinden

⁵⁶ "St. Francis and the Sultan of Egypt", *Omnibus*, s.1614; Michael Robson, *The Franciscans in the Middle Ages*, Woodbridge: The Boydell Press, 2006, s.72.

bir pasajı okuyarak “Sizin Rabbiniz, İncillerinde kötülüğün kötülükle karşılanmamasını söylüyor: “Size karşı davacı olup mintanınızı almak isteyene abanızı da verin.”⁵⁷ demiyor mu? Bu durumda Hıristiyanlar bizim ülkemize neden saldırıyorlar?”⁵⁸ diyerek sorar. Kısaca bu son derece can alıcı bir noktaya parmak basarak ülkemizde ne işiniz var? der. Fakat bu arada İsa’nın sevgi ve merhametinden de örnekler vererek onların vahşi bir tutum sergileyerek kendi inançlarıyla çeliştiklerini göstermek ister. Dolayısıyla bu da görüşmenin polemiksel bir bağlamda gerçekleştiğini gösterir. Sultanın sorusu kadar Francis’in verdiği iddia edilen cevap da son derece manidardır.

Rabbimiz İsa Mesih’in incilini bütünüyle okumadığınız görünüyor. Başka bir yerde biz onun şöyle dediğini okuyoruz: “Şayet gözün günaha girmene neden oluyorsa onu çıkar ve at.”⁵⁹ O, burada bize şunu öğretmek istiyor: bize yakın ya da sevgili olan herkes ve hatta bizim için gözbebeğimiz kadar değerli ve kıymetli birisi de olsa, şayet bizi Tanrımızın sevgisi ve imanından başka bir yöne çevirmeye uğraşıyorsa püskürtülmelidir, çıkarılıp atılmalıdır. Yani, Hıristiyanların sizin ülkenize saldırımlarının nedeni, sizin Mesih’e küfretmeniz ve ona ibadet eden herkesi bu davranışından vazgeçirmeye uğraşmanızdır. Fakat, Yaratıcı ve Kurtarıcıyı kabul eder, ona tapınır ve günah çıkarırsanız, Hıristiyanlar sizi kendileri gibi seveceklerdir...⁶⁰

Müslümanların Mesih’e hakaret etmelerinin savaş nedeni olduğunu söyleyen Francis, Hz. Peygambere hakareti nedense aynı kategoride değerlendirmez. Savaşa bizzat kılıç kullanarak iştirak etmezken savaşı, günaha neden olan gözün çıkarılması olarak nitelendirir. Müslümanlar günaha yol açan insanlar oldukları için öldürülmeleri vaciptir. Doğrusu sultanın huzu-

⁵⁷ Matta 5:40.

⁵⁸ “St. Francis and the Sultan of Egypt”, *Omnibus*, ss.1614-1615.

⁵⁹ Matta 5:29.

⁶⁰ “St. Francis and the Sultan of Egypt”, *Omnibus*, s.1615.

runda bu kadar pervasızca konuşmuş mudur? Bu, tartışmalı bir konudur. Zira yukarıda görüldüğü gibi bir kaynaktan bir mesele dışında yer almamaktadır. Bu da ister istemez yazarların veya tarihçi tutanların olayları kendi perspektiflerinden aktardıklarının düşünülmesine zemin hazırlamaktadır. Bir diğer noktada, İsa'yı anlama konusunda alabildiğine literal davranan onun İncillerde söylediği her sözü doğrudan anlayan, genellikle yorumdan kaçınan Francis, burada batını yorum yapmaktadır. İsa'nın bireysel günaha ilişkin, günahattan uzak durmayla ilgili söylediklerini toplumsal bir hadiseye hem de İsa'nın hayatı boyunca fiili çatışmadan uzak durduğu bilgisine karşın savaşıla ilişkilendirmektedir.

Olayı aktaran önemli isimlerden birisi olan *Bonaventure* de yolculuğun Francis'in ihtidasının onüçüncü yılında Suriye bölgesinde gerçekleştiğini söylerken sultandan Babil Sultanı diye bahseder. Tam savaşın ortasında haclı kampına geldiğini oradan ölüm riskine rağmen gitmek istediğini çünkü ölümden korkmak bir tarafa zaten ölümü aradığını ifade eden Bonaventure, Francis'in dua ederek yolculuğa çıktığını söyler: "karanlık ölüm vadisinden geçsem bile kötülükten korkmam çünkü sen benimlesin."⁶¹ Yaptığı davranışın kurtların arasında giden koyun⁶² benzetmesine uygun bir davranış olduğunu ifade eden Bonaventure, muhafızların koyunun üzerine atlayan kurt gibi onların üzerine atladıklarını, onları zincire vurup, kırbaçladıkları ve işkence ettiklerini ama zorlu bir süreçten sonra sultanın huzuruna geldiklerini anlatır. Sultan ne için geldiğini sorar ve Francis kendisini herhangi bir insanın değil Tanrı'nın ona ve halkına kurtuluş yolunu ve İncil'in hakikatini anlatmak için gönderdiğini söyler. Sonrasında ne konuştukları konusunda ise, Francis'in sultana birde üç olan Tanrı'yı ve herkesin Kurtarıcısı olan İsa Mesih'i çok güçlü bir şekilde anlattığını

⁶¹ Mezmurlar 23:4.

⁶² Bk.Matta 10:16.

aktarır. Bonaventure'ye göre Francis o kadar etkili, o kadar ruhtan konuşur ki sultan adeta ağzı açık dinler. Bonaventure'ye göre bu da Tanrı'nın bir lütfudur zira Tanrı, "Çünkü ben size öyle bir konuşma yeteneği, öyle bir bilgelik vereceğim ki, size karşı çıkanların hiçbiri buna karşı direnemeyecek, bir şey diyemeyecek."⁶³ buyurmuştur. Francis'e de Tanrı böylesi bir konuşma yeteneği vermiştir.⁶⁴

Bonaventure'ye göre Sultan Francis'den etkilenir ve onun daha uzun süre kalmasını teklif eder. Bunu kabul etmeyen Francis ateşle bir sınavdan söz eder⁶⁵:

Halkınla birlikte Mesih'e iman edersen, onun aşkı için seninle birlikte oturmaktan mutluluk duyacağım. Fakat şayet Muhammed'in şeriatını terk etme konusunda tereddüt edersen sonra büyük bir ateşin yanmasını emredeceğim ve âlimlerinle birlikte ateşin ortasına yürüyeceğim. Öyle ki, kutsal ve daha kesin olarak inanmaya layık olan inancı tanıyacak ve kabul edeceksin." "İnanmıyorum" diye cevap verdi sultan, benim âlimlerimden hiçbirisi inancını savunmak için ateşe atlamaz ya da işkenceye katlanmaz.

Francis, sultana: "Şayet ateşin dışına yanmamış olarak çıkarsam sen ve halkının Mesih'e kulluk edeceğinize dair bana söz verirsiniz ateşe tek başıma gireceğim. Şayet yanarsam günahlarıma hamledersiniz. Fakat Tanrının gücü beni korursa Mesih'in gücü ve Tanrı'nın hikmetini tasdik edeceksiniz." dedi. Sultan halkının isyan edeceği endişesiyle bu seçimi yapmaktan korktuğunu söyledi.⁶⁶

Bonaventure, sultanın misafirine iyi davrandığını ve ona hediyeler takdim ettiğini fakat Francis'in dünyalıklar için bir hırsının olmadığını ruhların kurtuluşu için uğraştığını söyle-

⁶³ Luka 21:15.

⁶⁴ Bonaventure, *The Life of Saint Francis*, IX:7-8, s.100-102.

⁶⁵ Bk. Ek2: Resim 17.

⁶⁶ Bonaventure, *The Life of Saint Francis*, IX:8, s.102.

yerek, hediyeleri sanki kirli şeylermiş gibi tekmeleyerek reddettiğini söyler. Bonaventure'ye göre hediyeleri kabul etmemesinin nedenlerinden birisi paranın cazibesinden, ateşinden kaçma çabasıdır ki ömrü boyunca ondan kaçmıştır. Diğer de sultanın ihtida edeceği yönünde bir belirti görememesidir. Nitekim misafirliğin sonunda bu insanları İsa'ya iman ettirme konusunda bir ilerleme kaydedemediğini ve diğer amacını yani şehit olmayı da gerçekleştiremeyeceğini gördüğünde geri döner.⁶⁷

Angelo of Clarenö Vakayinamesinde (Chronicle 1326), Francis ve Sultan arasındaki diyalogu daha olumlu bir perspektiften aktarır. İkisinin İsa'nın sözleri üzerine uzun uzadıya konuştuklarını ve müzakerelerde bulunduklarını ve sultanın Francis'ten etkilendiğini hatta ona ülkesinde daha uzun süre kalmasını teklif ettiğini söyler. Francis, uzun süre Mısır'da kalmayı kabul etmeyince Sultan'ın arkadaşıyla birlikte onun Kudüs'e gitmesine ve İsa'nın mezarını hiçbir vergi ödemeksizin gezmelerine izin verdiğini söyler.⁶⁸

Sultan mı Hristiyan oldu yoksa Francis mi Sufi?

Francis ve el-Kamil'in görüşmelerine ilişkin kayıtlar yukarıda örneklerini verdiğimiz haçlı kaynaklarından ve Fransisken kaynaklardan gelmektedir. Bu görüşmeden nedense İslam kaynaklarında pek söz edilmez. Sultan el-Kâmil'in kendisi bile birkaç sayfalık bilgiyle geçiştirilir.⁶⁹ Hristiyan kaynaklarda görüldüğü üzere bir kısmı el-Kâmil ve adamlarının Francis ve arkadaşına öncelikle kötü muamele ettiği, işkence yaptıklarını sonradan dinlediklerini aktarırken diğer bir kısmı el-Kâmil'in en başından itibaren sıcak bir davranış sergilediğini söylerler.

⁶⁷ Bonaventure, *The Life of Saint Francis*, IX:8-9, ss.102-103.

⁶⁸ Tolan, *Saint Francis and the Sultan*, s.147.

⁶⁹ Fareed Z. Munir, "Sultan al-Malik Muhammad al-Kamil and Saint Francis: interreligious dialogue and the meeting at Damietta", *Journal of Islamic Law and Culture* Vol. 10, No. 3, October 2008, s.305-306.

Bir diğer ortak nokta görüşmenin birkaç gün sürdüğü sadece ikisi arasında değil, âlimler ve ileri gelenlerin de görüşmeye iştirak ettikleri, Francis'in İsa Mesih'e imanı anlattığı ifade edilirken Sultan ve yanındakilerin de onlara tebliğ içerikli neler söylediklerinden çok Francis'in sorularına verdikleri cevaplar aktarılır. Son olarak da genellikle sultanın Francis'ten etkilendiğinden, Hıristiyan olmayı düşündüğü fakat halkının tepkisinden korktuğundan söz edilirken Francis'in Müslümanlardan etkilenip etkilenmediğinden söz edilmez. Daha çok ısrarla Francis'in sultan karşısında dik bir duruş sergilediği, inancını sağlam bir şekilde savunduğu, özellikle sert konuştuğu çünkü şehit olmayı arzu ettiği de vurgulanır.

Francis'in karşısındaki yönetici sıradan bir sultan mıdır? İmanlı bir Hıristiyan görünce hemen etkisinde kalarak ihtidayı düşünecek kadar toy birisi midir? Düşman bile olsalar, misafir olarak gelen ve hele de silahsız olan insanlara karşı hoşgörülle yaklaşmak onların inancını kabul etmek anlamına mı gelir? El-Kâmil V. Haçlı seferinde gösterdiği başarıya, Mısır'ın ve Kutsal toprakların işgalini engellemiş olmasına karşın barış yanlısı tutumu, iyi niyetli davranışları, kan dökmek için sarfettiği çabalar nedeniyle eleştirilmiş hatta zaman zaman bazı davranışları ihanet olarak değerlendirilmiştir. Kardeşlerinin de bu yüzden ona düşmanca tavır takındıkları⁷⁰ söylenilmekle birlikte kardeşler arasındaki asıl kavganın iktidar mücadelesiyle ilgili olduğu ve işgale direndiği beşinci haçlı seferinin ilk yıllarında kardeşlerinden yardım gelmediği ve yardım gelmemesi üzerine daha fazla kan dökülmesini engellemek için barış teklifi yaptığı da unutulmamalıdır.

El-Kâmil'in eleştirilmesinin önemli sebeplerinden birisi de Kudüs'ü savunma konusunda gevşek davranmasıdır. Nitekim 1229'da II. Frederick'le bir anlaşma imzalayarak on yıllığına

⁷⁰ Munir, "Sultan al-Malik Muhammad al-Kamil and Saint Francis: Interreligious Dialogue and the Meeting at Damietta", ss.305, 307.

Kudüs'ü haçlılara teslim etmiştir. El-Kamil hanedan üyeleriyle aralarındaki ihtilaflar nedeniyle zor durumdadır. Yeni bir haçlı seferine karşı koyamayacağını düşünür. Nitekim 1221'de Dimyat'ı ve Mısır'ı ele geçirdikten sonra kaybetmiş olmaları Hristiyan dünyada derin bir hayal kırıklığı meydana getirmiş ve umutlarını II. Frederick'e bağlamışlardı. Haçlılar bu defa daha güçlü bir orduyla giderek yarım bıraktıklarını düşündükleri işi tamamlamaşı arzusu taşırlar.⁷¹ Bu nedenle el-Kâmil diplomatik görüşmeler yoluyla hiç savaşmaksızın ve kan dökülmesine meydan vermeden, Kudüs'ün bir kısmıyla sahil şeridindeki bir kısım yerler; Şubat 1219'da haçlılara bırakır. Buna karşılık, Kudüs'te Kubbetü's-Sahra, Mescid-i Aksa ve Harem-i Şerif Müslümanların elinde kalacak ve Müslümanlar serbestçe ibadet edebileceklerdi. Ayrıca Frederick sultana, Müslüman ya da Hristiyan tüm düşmanlarına karşı yardım edeceğine dair söz verir.⁷² Fakat yine de bu, Kudüs'ün artık Müslümanların elinden çıktığı anlamına gelecek ve İslam dünyasında matem ilan edilecektir. Lakin Hristiyan dünyası da II. Frederick'in bu davranışından hoşnut olmaz, aforoz edilmiş olduğu için de Kudüs Kralı olarak taç giyme merasimine din adamlarından kimse katılmazken kendi kendine tören yapmak zorunda kalır.⁷³

Sultan el-Kâmil'in yumuşak huyluluğu ve barışa yatkın mizacı belki de diğer özelliklerinin ağır basmasından kaynaklanmaktadır ki Francis'i bu özellikleri dolayısıyla etkilemiş

⁷¹ Thomas C. Van Cleve, "The Crusade of Frederick II" *A History of the Crusades, Volume II The Later Crusades 1189-1311*, ed. Kenneth M. Setton, Madison: The University of Wisconsin Press, 1969, c.2, ss. 429-430.

⁷² Jonathan Phillips, "The Latin East 1098-1291", *The Oxford History of the Crusades* ed. Jonathan Riley-Smith, Oxford: Oxford University Press, 1999, ss.134-135; Carole Hillenbrand, "Ayyübid", *The Crusades An Encyclopedia*, c.1, s.126; Cleve, "The Crusade of Frederick II" c.2, s.455.

⁷³ Björn K. U. Weiler, "Crusade of Emperor Frederick II (1227-1229)" *The Crusades An Encyclopedia*, ed. Alan M. Murray, California: ABC Clio, 2006, s.315.

olması da kuvvetle muhtemeldir. Sultan, ilmi seven, edebiyattan hoşlanan, âlimleri ve faziletli insanları koruyan bir idareci-
dir. Onun zamanında Mısır'da ilim ve ticaretin geliştiği, el
sanatlarında ilerleme kaydedilmiştir. Bu bağlamda Dârü'l-
hadîsi'l-Kâmiliyye adıyla anılan ve Şam'da açılan ilk Dârü'l-
hadîs'ten sonra açılan ikinci hadis eğitim kurumunu inşa et-
tirmiş ve hocası İbn Dihle'ye vermiş ve masraflarının karşı-
lanması için vakıflar tahsis etmiştir.⁷⁴

Yine çağının en büyük botanikçisi kabule dilen İbnü'l-
Baytar'a büyük itibar göstererek botanikçilerin başkanı ünva-
nını vermiştir. Şair ve entelektüel bir kişiliğe sahip olan el-
Kâmil aynı zamanda ilim adamlarıyla birlikte entelektüel ko-
nulara tartışma yapmaktan hoşlanan birisidir.⁷⁵ Francis'le
görüşmesi esnasında âlimleri çağırıp onların da görüşmeye
iştirak etmelerini istemesi de bu tarz tartışmalardan hoşlandığı-
nı göstermektedir. Yine onun bir sufi olduğu ve yumuşak
tabiatının da buradan geldiği iddia edilmektedir. Nitekim
Eyyubilerin sufilerle yakınlıkları bilinmektedir. Selahaddin
Eyyubi Mısır'daki sufi devişler için Saidu's-Suedâ diye bilinen
bir hangâhı inşa ettirmiş ve yine Mısır'daki tarikatlarla ilgili ilk
sistemli çalışma da onun döneminde yapılmıştır.⁷⁶ Ayrıca Mı-
sır'da Zu'n-Nûn el-Mısri'yle (ö.859) başlayan tasavvufi hareket
onuncu yüzyıldan itibaren hızla gelişmiş ve XII-XIII yüzyılda
farklı ekoller ve mutasavvıflar çıkarmıştır.⁷⁷ Dolayısıyla el-
Kâmil'in saltanatı döneminde Mısır'da bazı tasavvufi hareket-
ler bulunmakta ve sultanın da bunlarla yakın ilişki içinde ol-
duğu görülmektedir.

⁷⁴ Bekâr, "el-Melikü'l-Kâmil, Muhammed", s.69.

⁷⁵ Hillenbrand, "Ayyübid", s.127.

⁷⁶ Ebu'l-Vefa Taftazanî, "Mısır'da Sufi Tarikatların Tarihi, Gelişimi ve Gü-
nümüzdeki Durumları", çev. Mustafa Aşkar, Ankara Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi, 1996, c.35, ss.537-538.

⁷⁷ XIII. yy.'a kadar Mısır'daki mutasavvıflar ve tarikatlerle ilgili detaylı bilgi
için bk. Taftazanî, "Mısır'da Sufi Tarikatların Tarihi, ...", ss.535-537.

Görüldüğü üzere Mısır'ın tasavvufi geleneğinden beslenen ve ilmi bir kişiliği olan el-Kâmil, muhaliflerince düşmanla uzlaşma olarak nitelenen davranışlarının Hz. Peygamber'in sünnetine uygun olduğunu düşünür. Bu bağlamda "Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah'a dayan, çünkü O, iştiridir, bilendir. Eğer sana hile yapmak isterlerse (korkma) Allah sana yeter. O ki, yardımıyla seni ve mü'minleri destekledi."⁷⁸ Ayetini kendisine referans edindiği ve zeytin dalı uzatana karşı aynıyla mukabele etmekten başka bir şey yapmadığını düşünmektedir.⁷⁹ Nitekim gerektiğinde savaşmaktan asla geri durmaması, bir pasifist olmadığını göstermektedir.

Görüldüğü üzere ne Müslümanları ihtida ettirmek en önemli arzularından birisi olan Francis, ne de Dimyat'ı savunan Mısır hükümdarı sultan el-Kâmil, sıradan insanlar değildirler. Her ikisinin de ortak konuşabilecekleri konular vardır ve görüldüğü üzere mistisizm bunların başında gelmektedir. Ortaçağ yazarları Francis'in şehitlik arzusu, Müslümanları Hristiyanlaştırma arzusu ve sultanın huzurunda onlara gür bir sesle Hristiyan imanını anlattığını vurgularken, savaşan haclılara destek verdiği temasını güçlü şekilde işlerler. Hatta bu metinlerde –yukarıda ifade edildiği üzere- Francis bir adım daha ileri giderek Haçlı seferlerini günaha vesile olan gözün çıkarılması olarak yorumlar. Bu görüşme yazılı metinlerin dışında ortaçağ boyunca çok sayıda sanat eserine, şiir ve resme de konu olmuştur. Henry of Avranches'in şiiri (1229-1330) ve Bardi Dossal'ın resimleri (1240'lar) bunların ilk örneklerindendir. Gustave Doré'nin "Francis Sultan'ın huzurunda" (1826) isimli adeta Francis'in oryantalist bir gözlemlikle okunması gibidir. Konuştukları mekan el-Hamra sarayını andırmaktadır.

⁷⁸ Enfâl 8/61-62.

⁷⁹ Munir, "Sultan al-Malik Muhammad al-Kamil and Saint Francis", ss.305-307.

Duvarlar geometrik desenlerle bezeli halılarla kaplanmış, gösterişli halılarla örtülmüş bir divan ve üzerinde oturan kulağında halka küpesi olan, zengin görünümlü sultan. Francis, ayakta, münzevi bir keşişten çok iyi giyinmiş, kilosu yerinde bir adam suretindedir. Tolan'a göre Doré'nin resmindeki "Francis orada Avrupa'nın değerlerini temsil etmektedir: güven, emniyet, hitabet, otorite, cesaret ve hatta cüretkarlık –öyle bir cüretkarlık ki, yabancı bir ülkede, oranın en güçlü liderinin huzurunda İncil'i vazetmeye sevkeden bir cüretkarlık."⁸⁰

Bu tarz bir bakış açısına karşın özellikle yirminci yüzyıl yazarları bu karşılaşmayı daha farklı bir açıdan haçlıların ve cihadistlerin kavgasının uzağında okurlar. Onlara göre her iki isim de barış adamıdır. Bu yüzden sultanın çadırındaki konuşma dostça bir konuşmadır. Konuşma boyunca Francis, barışı anlatmış ve iki adam kendi ruhsallıklarının köklerini keşfetmişlerdir. Gerçek bir dostluk oluşmuş ya da Francis için Sufizme bir başlangıç fırsatı olmuştur. Bu tarz düşünenlere göre şayet haçlılar, emperyalistlerin öncüleri iseler, Francis de Ortadoğu'da emperyalist şiddete ve savaşa karşı olan yirminci yüzyıldaki Avrupalı pasifistlerin manevi atasıdır.⁸¹

Barış adamı imgesi yirminci yüzyılın yazarlarına ait olmadığı, ondan önce de varolduğu bilinmektedir. Nitekim bazı romantikler, haçlı öğretiyi vaaz eden militan bir kiliseyle barış adamı imgesine sahip Francis arasındaki zıtlığa işaret ederler. Francis barışı, kilise savaşı temsil eder. Francis Müslümanları, Mesih'le uzlaştırmaya, onları kazanmaya dönük bir çaba içerisindedir.⁸² Onlardan birisi olan Johnson Galen'e göre Francis, Haçlı kampında bulunduğu süre zarfında savaşın yanlışlığını haçlılara anlatmaya çalışmış ve kardinal Pelagius'dan derhal

⁸⁰ Tolan, *Saint Francis and the Sultan*, s.1.

⁸¹ Tolan, *Saint Francis and the Sultan*, s.294.

⁸² Tolan, *Saint Francis and the Sultan*, s.303.

savaşı sona erdirmesini istemiş fakat o dinlememiştir.⁸³ J.M. Powell'e göre ise Francis Dimyat'a barış misyonuyla gitmiştir ve bu konuda herhangi bir sorun yoktur. Bununla birlikte onu bir pasifist ya da haçlıları kritik eden birisi olarak takdim etmeye çalışmamalıyız der.⁸⁴

Gerçekten Francis bir barış adamı mıdır? Ya da barış düşüncesi Müslümanlarla savaşa karşı mıdır? Benjamin Kedar, bu soruyu tartışır ve onüçüncü yüzyılda haçlılar ve misyoner öğreti arasında bir çatışma ya da uyuşmazlık olmadığını söyler. İkisi birbirinden ayrı birbirinden uzak olmaktan çok, birbirini tamamlayan olarak görünmektedir. Yine ona göre Francis'in haçlı seferlerine karşı olduğu tezinin bir dayanağı yoktur. Nitekim yukarıda örneklerini verdiğimiz ilk kayıtlar hep desteklediği yönündedir. Yine çok az olan kendi yazılarında bu konuya dair bir şey söylemediği gibi Müslümanlara misyon üzerinde ısrarla durur. Kedar, Müslümanları ötekileştiren bir misyon anlayışı nasıl barışçıl olabilir?⁸⁵ sorusunu sorarken Raymond Rull (1235-1315) Francis'i çoktan, "Müslümanlarla ilgilenen en büyük Avrupalı misyoner"⁸⁶ ilan edecektir. Francis'in genel anlamda bile savaşı ve haçlıları kritize etmediği ve reddetmediği görülmektedir.⁸⁷ Yine de Francis'in eline silah aldığına dair ya da aktif olarak savaştığına dair bir ifade de hiçbir yerde yer almamaktadır. Ama kalbinin misyon ateşiyle yandığı da bir vakiadır. Bu yüzden onun misyon yolunda koştuğu ve sultanla çok özel bir hafta geçirdiği bu süre zarfında

⁸³ Abhijit Nayak, "Crusade Violence: Understanding and Overcoming the Impact of Mission Among Muslim" *International Review of the Mission*, Vol. 97, No.386/387, July/October 2008, s.284.

⁸⁴ James M. Powell, "St. Francis of Assisi's Way of Peace" *Medieval Encounters*, 13 (2007) s.279.

⁸⁵ Tolan, *Saint Francis and the Sultan*, s.307.

⁸⁶ Nayak, "Crusade Violence", s.284.

⁸⁷ Adam L. Hoose, "Francis of Assisi's Way of Peace? His Conversion and Mission to Egypt", *Catholic Historical Review*, Jul 2010, vol. 96, Issue 3, s.469.

da İslam'a dair bazı önyargılarında değişimler olduğu da iddia edilmektedir. Müslümanları Hristiyanlaştıramadığı ama Müslümanlardan öğrendikleriyle kendi imanını zenginleştirdiği iddia edilmektedir.⁸⁸ Bu bağlamda Idries Shah, James Cowan ve Robert Graves gibi isimler Doğu'ya kendi köklerini aramak için gittiğini, haçlılarla da sırf bu niyetle yolculuk ettiğini, Sultan'ın çadırında aradığını bulduğunu iddia ederler.⁸⁹

Benzer sorgulamaları yapan günümüz Fransiskanleri de Francis'in İslam'dan etkilendiğini söylemekten geri durmazlar. Jan Hoeberichts, Francis'in Müslümanları İsa'nın ruhuna ve barış ruhuna yaklaştırmayı istediğini, tartışma ve apolojetik mücadeleye angaje olmak istemediğini iddia eder. Öyle ki, Francis Müslümanlarla karşılaştığında duyduğu ve gördüğü her şeyle tam olarak açık bir zihinle yüzleşmiştir. Orada şaşırtıcı bir şekilde bir öğrenme sürecine girmiştir. Her tür önyargıdan kendisini arındırmış ve başkalarına gizli kalan pek çok keşif yapmıştır. Zira o önyargılarından arındığı için etrafındaki her şeyi yeni ve farklı bir gözle görmektedir. Tedrici olarak çağdaşlarına negatif yaklaşmayı terk ederek İslam'a daha pozitif bakmaya başlamıştır. Mektuplarının bu değişimin önemli bir göstergesi olduğunu söyleyen Hoeberichts, Francis'in en çok Müslümanların dindarlıklarından etkilendiğini söyler. Yine "ezan" onu fazlasıyla etkiler. İtalya'ya döndükten sonra belediye başkanından ve diğer yetkililerden insanları dua ve ibadete çağırmak için benzer bir şey yapmalarını ister⁹⁰: "Her akşam bir tellal Rabbe övgü ve teşekkür (dua) zamanının gel-

⁸⁸ Scott Robinson, "To Go Among the Saracens A Franciscan Composer's Journey into the House of Islam" *Cross Currents*, Fall 2006, vol.56, Issue 3, s.413; Ayrıca bk. Paul Moses, "Mission Improbable St. Francis and the Sultan", *Commonweal*, September 25, 2009, volume:136, issue 16, ss.11-16.

⁸⁹ Tolan, *Saint Francis and the Sultan*, ss.307-308.

⁹⁰ Jan Hoeberichts, "Did the Master Make A Mistake?" *Franciscan Studies*, 2009, vol.67, ss.25-26.

diğini ilan edebilir ve yine başka bir işaret ya da çağrıyla da bu sona erdirilebilir.”⁹¹

Francis'in sultanla birlikte olduğu zaman esnasında Müslümanların namaz kılmalarını, namazdaki huşularından da aynı oranda etkilendiği ve mistik birleşmenin derinliğini tecrübe ettiğini iddia eden Hoeberichts, Francis'in Kur'an'a da büyük bir saygıyla dokunduğunu ifade eder. Yine tasavvufi bir ortamla karşılaştığının işaretlerinden birisi olarak onun “zikr”den etkilenmesi gösterilmektedir. Belli bir ritimle Allah'ın isimlerinin tekrar edilmesi, namaz sonrasında tesbihat yapılması fazlasıyla dikkatini ve ilgisini çeker. Hoeberichts, etkilenmenin de bir adım ötesine geçerek onun Müslümanlar arasındayken kuvvetle duyumsadığı şeylerin Kilise'de küfür sayılmasını elimine etmek için uğraştığını söyler.⁹² Doğrusu bu kadar da olumlu düşünmüş müdür? diye sormak gerekiyor. Her ne kadar sonraki süreçte Fransiskenler Müslümanlarla daha olumlu ilişkiler geliştirmiş olsalar ve özellikle Osmanlı'yla yakın münasebetler kurmuş olsalar da hiçbir zaman Müslümanlara dönük misyon faaliyetinden vazgeçmemişlerdir. Belki onun daha pozitif yaklaştığı düşünülebilir.

Yine onun *Allah'ın doksan dokuz isminin* zikredilmesi sadesinde Evhariste büyük bir saygı gösterilmesini isteyen Papa'nın söylemine karşın o bunun mutlaka Rabbin sözleri ve kutsal isimlerine gösterilen saygıyla/yüceltmeyle desteklenmesi gerektiğini düşünür. Yine Ortadoğu'dan döndüğünde kaleme aldığı mektubunda (Letters to all Clerics) yaratılış ve kurtuluşun “En Yüce”nin, isim ve sözleriyle gerçekleşeceğini söy-

⁹¹ Francis of Assisi, “Letter to the Rulers of the People”, *Omnibus*, s.116.

⁹² Hoeberichts, “Did the Master Make A Mistake?”, ss.26-27.

lemesi⁹³ İslami etkinin açık bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır.⁹⁴

Idries Shah 1964'te kaleme aldığı "The Sufis" adlı eserinde Francis'in üzerindeki İslami etkiyi Mısır tecrübesinin de ötesine taşır. Çocukluğundan beri şiire, şair ve ozanlara karşı aşırı ilgi gösteren, kendisi de şiir yazıp, şarkılar mırıldanan Francis'in şiirlerini Mevlana'nın şiirlerine aşırı derecede benzetmektedir. Mevlevi semazenlerin bir öğretmen tarafından kumanda edilen dönmenin bir formu olan sema ile sezgisel bilgiler elde edebildiklerini söyleyen Shah, Francis'in benzer uygulamayı arkadaşlarıyla birlikte tecrübe ettiğini aktarır. Tuscano'ya doğru Masseo Kardeş'le yürürken bir kavşağa gelirler. Yollar Florensa, Arezzo ve Siena'ya gitmektedir. Tanrı'nın gitmelerini istediği yolun hangisi olduğunu tespit etmekte zorlanırlar. Francis, bir yol bildiğini ve arkadaşından komut verdiğinde o dur diyene kadar kendi etrafında dönmesini söyler. İki kuralı vardır emre itaat etmek ve dönmek. Masseo, önce düzensiz daha sonra komuta uygun olarak son derece düzgün olarak döner ve gittikçe hızlanır. Sonra Francis durmasını söyler ve ne yöne gitmeleri gerektiğini sorar. Masseo "Siena" diye karşılık verir.⁹⁵

Shah'a göre Mevlana Celaleddin-i Rumi (1207-1273) ile Francis çağdaştır ve Francis'in hayatta olduğu süre zarfında o da hayattadır. Lakin ortada bir sorun var ki Mevlana, Francis, Mısır'a geldiğinde 12'li yaşlardadır ve henüz kendi adına bir faaliyeti yoktur. Ancak 1231'de babasının vefatı sonrasında onun yerine geçecek ve asıl icraatlarına 1240'lı yıllarda başlayacaktır. Dolayısıyla Mevlana'nın popüleritesinin arttığı dö-

⁹³ Francis of Assisi, "Letter to All Clerics", *Omnibus*, ss.100-101.

⁹⁴ Hoeberichts, "Did the Master Make A Mistake?", ss.28-29; Robinson, "To Go Among the Saracens", ss.413, 417-420.

⁹⁵ Idries Shah, *The Sufis*, New York: Anchor Books, 1971, ss.257-258; Sabatier, *Life of Francis of Assisi*, ss.140-141.

nem 13. yy.'ın ortaları ve ikinci yarısıdır. Oysa Francis, 13. yy.'ın ilk çeyreğinde ölür. Yine Francis'in sürekli sema yaptığı ya da sema benzeri uygulamayı sıklıkla tekrar ettiğine dair bir bilgi olmadığı ve sema ile alternatiflerden birinin belirlenmesi hadisesinin Mevlevilerce başvuru olan bir yol olmaması nedeniyle bu konu da aslında tartışmalıdır. Sadece semanın iç huzuru sağlaması ve manevi tecrübeyle elde edilen bazı bilgiler kazandırması anlamında belki ilişki kurulabilir. Diğer taraftan, doğrudan Mevlana olmasa bile genel anlamda mutasavvıfların aşk şiirlerinden ve İlâhi Aşk temasından etkilenmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Nasr'a göre Arapça'dan Farsça ve Türkçe'ye kadar hemen hemen her İslami dilde, İslam manevî hayatını yansıtan çok geniş bir İlâhi Aşk literatürü bulunmaktadır. Ona göre bu literatür, pek çok farklı dinsel gelenekteki mistiği etkilemiştir. Buna örnek olarak da bir Fransisken olan Raymond Lull'u verir. Onun İslam karşıtı birisi olmasına karşın, "The Lover and the Belover"⁹⁶ adlı eserini tamamen Sufi terminolojiyi kullanarak oluşturduğu ve büyük oranda Endüslü yazarları taklit ettiğini söyler.⁹⁷

Shah'ın iddialarından birisi de onun Necmeddin-i Kübra (1145-1221)'dan etkilenmiş olduğu ve hatta onun Kübreviyye olarak bilinen tarikatının ismine izafeten hareketin ilk koluna "Minor Brother" Küçük kardeşler adını verdiğidir. Ayrıca Necmeddin-i Kübra'nın da hayvanlarla ilgili bazı menkıbeleri vardır. Şeyhin bakışlarından etkilenen ve diğer köpeklerin ilgisine mazhar olan bir köpekten söz edilir. Yine onun bir doğanın kovaladığı küçük bir kuşu kovaladığını görmüş, küçük kuşa bir nazar atmış ve küçük kuş kendisini avlamak için üzerine gelen doğanı yakalayıp Necmeddin-i Kübrâ'ya getir-

⁹⁶ Bk. Ramon Lull, *The Books of the Lover and the Belover*, tr. E. Allison Peers, Cambridge: Parantheses Publications, 2000.

⁹⁷ Seyyed Hossein Nasr, *the Heart of Islam Enduring Values for Humanity*, New York: Harper Collins Pub. 2004, ss.213-214.

miştir.⁹⁸ Francis'in kuşlar ve diğer hayvanlara vaazları da bu bağlamda değerlendirilir ve benzerliğe dikkat çekilir.⁹⁹ Diğer taraftan Necmeddîn-i Kübra bir müddet Mısır'da bulunmuştur. En azından onunla ilgili anlatılanlara vakıf olmuş olabilir. Tüm bunlarla birlikte Francis'in mutasavvıflarla ortak noktaları haclı tarihi yazarlarını da zorlar ve "bir aziz mi yoksa bir sufi mi?"¹⁰⁰ sorusunu sorarlar.

Mısır, ilk bölümde ifade edildiği üzere, Hristiyan mistisizmi için önemli bir coğrafyadır. İslam sonrasında da özellikle Zu'n-Nûn el-Mısırî'nin bu coğrafyanın İslam tasavvufu açısından önem kazanmasında rolü büyüktür. Mısırî'nin bu özelliğine dikkat çeken Nasr, Mısırî'nin doğa olaylarının insanın içsel dünyasına ulaşmasına yardım eden hatta bazen zorunlu gören bir anlayışa sahip olduğunu ve onun sözlerinin birçok Müslüman azizde ve hatta Assisili Francis'de yankılandığını söyler. Ona göre özellikle Rabbin yaratışındaki Güzellik ve Hikmetinin yansımaları vasıtasıyla Francis, Rabbî şükrederken (Güneş Kardeş İlahisi vb.) bu koroya katılır.¹⁰¹

Francis, stigmata esnasında altı kanatlı bir melek gördüğünü söyler ki bunun da Sufilerin *bismillah*'ı formüle aktarmak için kullandıkları bir alegori olduğu iddia edilmekte ve ayrıca Feridüddin Attar (1142/5-1221) gibi dilenciliği bir meşrep olarak benimsemesine dikkat çekilmektedir.¹⁰²

Tüm bunların yanı sıra Francis'in tarikat düzenini sufilerin tarikat yapılanmasına benzer tarzda oluşturduğu, ezanın ve Allah'ın güzel isimlerinin yanı sıra "selam"dan etkilendiği ve

⁹⁸ Molla Camî, *Nefahat'ül-üns min Hazarat'il-Kudüs*, çev. Lamiî, sad. Abdulkadir Ayçiçek, İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1981, ss.796-797.

⁹⁹ Shah, *The Sufis*, s.260.

¹⁰⁰ Nicolle, *The Crusades*, s.73.

¹⁰¹ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, New York: State University of New York Press, 1981, ss.196-197.

¹⁰² Shah, *The Sufis*, s.260.

“selamu’n aleykum”un çevirisinden ibaret olan bir Fransisken selamı geliştirdiği iddia edilmektedir.¹⁰³ Ayrıca Nasr, bir sufi olan el-Kâmil’in Francis’e iyi davrandığını ve ona namaz odasının (mescidin) anahtarını verdiğini ve Francis’in dua için yapılmış özel bir odadan çok etkilendiğini ifade eder.¹⁰⁴

Sonuç

Özelde Francis’in el-Kâmil’le görüşmesi, genelde ise onun İslâm ile ilişkisi üzerine 13. yy.’dan itibaren çok sayıda sanatçı resim, gravür ve heykel yapmış ve herkes kendi perspektifinden olayı tasvir etmeye çalışmıştır. Yine günümüze kadar bu konuyla ilgili özellikle batıda çok yazar, bilim ve din adamı bu konuya ilişkin değerlendirmeler ortaya koymuştur. İslam dünyası nedense son dönemlerdeki çalışmalar hariç bu konuya duyarsız kalmıştır. Gerek bu çalışmalardan gerekse yukarıda ifade ettiklerimizden genel olarak şunları çıkarabiliriz.

- i- Öncelikle Francis, Müslümanları sapkın, karanlıkta olan insanlar olarak görmekte ama bir an önce hidayete kavuşturulmaları gerektiğini düşünmektedir.
- ii- Şehit olmak hayatının en önemli arzusudur ve bunun Müslümanların elinden olmasını ister.
- iii- Barış elçisi, savaş karşıtı ya da pasifist olarak takdim edilmektedir. Doğrudan haçlı seferinde kılıç kullandığına dair bir ifade yoktur. Ancak haçlıları sefere çıkmamaya ya da geri dönmeye zorladığına dair bir kayıta yoktur.
- iv- El-Kâmil’le görüşmesinde öncelikli hedefi ona barışı, Hristiyanlığı anlatmak olsa da onun açısından ciddi bir İslam tecrübesidir. Cahil ve barbar olarak gördüğü insanların hiç te öyle olmadığını görür. İslam’ın birçok şeyinden

¹⁰³ Shah, *The Sufis*, s.263; Tolan, *Saint Francis and the Sultan*, ss.307-308.

¹⁰⁴ Nasr’dan aktaran Moses, “Mission Impossible St. Francis and the Sultan”, s.15.

etkilenir ve gerek kendi düşüncelerine gerekse tarikatına adapte etmeye uğraşır. Ancak hiçbir zaman Müslüman olmayı düşündüğüne dair bir kayıt olmadığı gibi Müslümanları ihtida etme düşüncesinden de vazgeçmemiştir. Takipçilerine de misyon hedefi olarak yine İslam ülkelerini göstermiştir. Sadece Müslümanlara geçmişe nazaran daha olumlu ve daha sempatik yaklaşmakta ve onlardan da bir şeyler öğrenilebileceğini düşünmektedir.

- v- Francis'in el-Kâmil'i Hıristiyanlaştırdığı iddiası daha çok ortaçağ kaynaklarındaki yer alan mesnetsiz bir iddiadır. Yine Francis'in sultanın huzurunda Hz. Peygamber'e hakaret eden bir konuşma yaptığı da bu anlamda tartışmalıdır. Tam tersine o konulara girmediği de ifade edilmektedir.¹⁰⁵
- vi- Görüşmenin kısa sürmediği, başbaşa olmadıkları, başkalarının da özellikle âlimlerin katılmış olması bir takım dini konuların tartışıldığını göstermektedir ve bu nedenle de görüşme ilk diyalog toplantılarından birisi olarak adedilmektedir.
- vii- Mısır seyahati Francis'in kendi içsel dünyasında daha çok derinleşmesine yeni keşifler yapmasına neden olur. Bunda da İslam tasavvufunun etkisi olduğu açıktır. Ezan, Esmâ'ül-Hüsna, selam, zikir gibi konulardan etkilendiğini kendisi de itiraf etmektedir. El-Kâmil'in tasavvufi yönünün olduğu da bilinmektedir. Dolayısıyla bu karşılaşma aslında bir yönüyle Hıristiyan bir mistikle bir Sufinin karşılaşmasıdır. Savaş alanında bile olsa karşılıklı olarak birbirini tanıma çabasıdır.

¹⁰⁵ Moses, "Mission Improvable St. Francis and the Sultan", s.15.

Değerlendirme

Hıristiyanlık bütünüyle mistik bir din olmamakla birlikte en başından itibaren mistik bir dil var olagelmıştır. Mistik dili en erken kullanan kişi hiç kuşkusuz ki Pavlus'tur. Pavlus daha en başında İsa'dan bir sır (mystery) olarak söz ederken aslında mistisizmin dilini kullanmaktaydı. O, belki bunu sadece tarihsel İsa'yla Mesih İsa'nın farkına ve kendi misyonuna işaret etmek için kullanıyordu. Lakin bu dilin de ötesinde yine onun özellikle ihtida sürecine ilişkin olarak anlattığı vizyonlar aslında birer mistik tecrübeydi. Dolayısıyla hem dil boyutuyla hem de tecrübe boyutuyla mistisizmden fazlasıyla söz ettiği görülmektedir. Bu nedenle de sonraki dönemlerdeki pek çok teolog onu bir mistik olarak nitelendirirken aynı zamanda mistik hareketlerin büyük bir kısmı referans olarak onun ifadelerini kullanacak ve onun ihtida sürecine benzer mistik tecrübeler birer ihtida örneği olarak anlatılacaktır. Augustin'in ihtidası bunlardan birisi olduğu gibi Assisili Francis'in ihtidası da bunlardan birisi olacaktı.

Pavlus'la birlikte başlayan mistik damar Hıristiyanlık içerisinde tarih boyunca hep varolmuş çoğu zaman mistisizmin doğasına uygun olarak merkezin dışındaki alanlarda, çevrede gelişmiştir. Clement, Athanasius, Augustin, Gregory of Nyssa gibi önemli isimler ve dini eğitim alan teologlar, rahipler ve din adamlarının arasında da ilgi gösterenler olsa da çoğun-

lukla halk ve teolojik eğitim almayanlar ilgi göstermişlerdir. Diğer taraftan ister teolojik eğitim alanlardan ister almayanların arasından olsun merkez bu tür hareketlere çoğunlukla soğuk yaklaşmış ve ister istemez hareketlerin büyük bir kısmı heterodoksiye kaymışlardır. Kuşkusuz bunda mistik hareketlerin Tanrı'yı tecrübe tarzlarının ve Tanrı algılarının Kilise otoritesince bir tehdit olarak algılanmasının etkisi büyüktür. Mistiklerin hemen hepsi farklı şekillerde de olsa İsa Mesih'le özel bir ilişki kurmuşlar/kurduklarını iddia etmişlerdir. Ayrıca da manastırları tercih edenler olsa da genellikle kendi özel mekânlarında çöllerde, dağlarda ve vahşi doğanın arasında insanların uzağında asketik bir yaşantıyı tercih etmişler ve Kilisenin otoriter yapıyla lüksünü eleştirmişlerdir.

Mistikler kilise ve kilise hiyerarşisinden çok halka yakın oldukları, onlara kendi tecrübe ettikleri İsa Mesih'i daha sevimli, sıcak ve içten bir şekilde anlatmaları, görüntüleri itibarıyla kilise görevlilerinin şatafatından uzak olmalarından ötürü insanlardan daha fazla rağbet görmüşlerdir. Bunun farkında olan mistik hareketlerde misyonerliğe, dini vaaz etmeye özel bir ihtimam göstermişlerdir. Bunun sonucunda ise Kilisenin gittikçe yozlaşması ve siyasallaşması, zenginleşmesi karşısında mistik halk hareketlerinin artmaya başladığı görülmektedir.

Çalışmamızda ortaya konulduğu üzere Assisili Francis, Hıristiyan mistisizminin önemli isimlerinden birisidir. Ancak Francis, Origen, Pseudo-Dionysius, Clement of Alexandria vb. gibi entelektüel bir kişilik değildir. Bu nedenle de teolojik tartışmalarla hemen hemen hiç ilgilenmemiştir. Her ne kadar çocukluk yıllarında St. Damian kilisesinde eğitim almış olsa da tam bir ruhban eğitimine tabi olmamıştır. Bundan ötürü de zaman zaman bilgisinin azlığı dolayısıyla eleştirilmiştir. Entelektüel yönünün zayıf olması öncülleri gibi mistik teolojiye dair kitaplar oluşturmaya engel olmuştur. Yine de çok az sayıda eser yazmış olmakla birlikte yazdığı eserler daha çok

tarikât kurallarını içeren Âdâb/Usûl (Rule) kitaplarından ibarettir. Duygusal yönünün son derece güçlü olması, çocukluktan itibaren şiire, efsanelere olan ilgisi ilahî tarzında şiirler yazmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Güneş Kardeş'e ithafen yazdığı şiir hem doğa mistisizmi açısından hem de onun Tanrı algısını yansıtmaya açısından son derece önemlidir.

Francis çağdaşı tövbeci hareketlerden ve keşişlerden fazlasıyla etkilenir. Gençlik yıllarında yaşadığı hayattan duyduğu ızdırabın da bir yansıması olarak pişmanlık, tövbe ritüelleri geliştirir ve zaman zaman insanlardan ayrı asketik bir yaşantı sürer. Ancak tam bir katı asketizm de önermez. Arada bir inzivaya çekilir ama daha sonra insanların arasına geri döner.

Francis'in mistisizminin en merkezi noktasında İsa yer alır. Onun doğa mistisizminde de, fakirlik mistisizminde de, tutku mistisizminde de İsa birincil faktördür. Her şeyde ve her yerde İsa'yı görür. Bu nedenle Francis'in Mistisizmi Mesih Mistisizmi olarak adlandırılmakla birlikte bunun tam anlamıyla birçok mistiği yakıp kavuran "aşk" olduğu söylenilebilir.

Bu bağlamda Francis aşkın ateşinde yanmak ve "sevgili"ye ulaşmak için inzivayla başlayıp fakirlik ve doğa mistisizmiyle devam eden ve stigmata'yla zirveye ulaşan bir yol izler. Yolun rotasını da kendi hayatıyla çizer. Stigmata mistik bir zirve, bir tür nirvanadır. İlk gördüğü rüyalarla başlayan değişim sürecinin sonudur. Ya da diğer bir ifadeyle ham olanın yanma sürecinin sonudur. Bu son nokta birçok mistik açısından Tanrıyla bir olma noktasıdır. Francis de bu noktada İsa Mesih'le "bir" olmuştur. Hallac'ın "Ene'l-Hakk" olarak ifade ettiği duruma benzer bir tecrübedir. Lakin bu makam sürekli kalınan bir makam olmadığı gibi bu tecrübe sürekli olan bir tecrübe değil anlıktır. Ancak diğer benzer mistik tecrübelerden en önemli farkı ise o tecrübe anında ortaya çıkan, bedeninde taşıdığı izlerdir.

Hristiyan mistisizm geleneği içerisinde Francis, bir yenilikçi olarak ortaya çıkmıştır. Onun dinî/mistik tecrübeleri Batı Hristiyan tarihinde bir dönüm noktası oluşturur. La Verna dağındaki ekstatik vizyonunda çarmıha gerilmiş gibi duran altı kanatlı melek formunda İsa'yı görmesi ve bu esnada İsa'nın bedenindeki çarmıh izlerinin kendi bedenine geçmesi hadisesi (stigmata) Hristiyan tarihinde bir ilktir. Her ne kadar stigmatadan ilk olarak Pavlus söz etse de, o doğrudan bunun üzerinde fazlaca durmaz ve fiziksel bir yara da göstermez. Pavlus'tan Francis'e kadar bunun bir örneği de görülmez. Ancak Francis'in La Verna vizyonu ile birlikte yeni bir süreç başlar ve o tarihten sonra yukarıda bir kısmının isimlerini de verdiğimiz çok sayıda stigmatist ortaya çıkar.

Francis, devraldığı Hristiyan manastır geleneği ve mistisizmde olduğu gibi Kitabı Mukaddes sembollerinden fazlasıyla yararlanır. Neredeyse bütün referansları kutsal kitaplardan olduğu gibi onun vizyonsal mistisizminin de tamamıyla peygamberî bir formda olduğu görülmektedir. Francis, biraz da bundan ötürü olsa gerek bir kısım mistik hareketlerde olduğu gibi ya da St. Antoni örneğinde olduğu gibi bir köşeye inzivaya çekilmek suretiyle katı bir asketizm önermez. Bunun yerine toplum içinde kalmayı ve toplumu irşad etmeyi seçer. Ancak yine de zaman zaman insanlardan uzaklaşarak doğanın içine çekilerek tefekkür etmekten de geri durmaz.

Francis'in mistisizminin bir diğer önemli noktası onun inkarne olmuş Mesih'e ya da diğer bir ifadeyle insan olan Mesih'e odaklanmasıdır. Ona göre Mesih Tanrı Oğlu'dur. Bu konudan asla şüphe etmez. Ama aynı zamanda inkarne olması dolayısıyla da tam bir insandır. Bu nedenle de insan İsa Mesih onun daha fazla ilgisini çeker. İsa'nın doğumu, vaazları, çarmıhı ve ölümüyle özel olarak ilgilenir. Mesih mükemmel insanın bir prototipidir. Bundan ötürü bütün hayatını ona öyküne-

rek düzenler ve adeta bir Mesih imitasyonu haline geldiği içinde ikinci Mesih olarak adlandırılır.

Francis'in mistisizminde dikkat çeken bir diğer nokta gerek ihtida sürecinde ve gerekse sonraki hayatında rüyaların ve vizyonların önemli bir yer tutmasıdır. Hayatındaki birçok kararı vizyonlar aracılığıyla aldığı gibi gördüğü rüyalarda yapması ve yapmaması gerekenler kendisine iletilir. Bu vizyonlarda genellikle Francis'le konuşan ya da ona direktifler veren Mesih'tir. Mesih bazen manastırdaki ahşap çarmının üzerindeki İsa figürünün içinden onunla konuşur bazen de La Verna'da olduğu gibi gökte asılı duran bir melek formunda görünür. Rüyalarında Mesih ondan örneğin kilisesini onarmasını ister ya da savaşa gitmemesini geri dönmesini talep eder.

Francis, farklı düşünceleri olmasına karşın kiliseye karşı ya da onun otoritesini sarsacak bir davranış seğilemez. Ancak yine de resmi manastırlar yerine kendi inşa ettikleri manastırları tercih ederek merkezin kenarında kalmayı tercih eder. Bir yönüyle onun Hıristiyan hayatını düzene soktuğu da doğrudur. Hareketi içinde herkesin manastıra kapanmasını istemez ve bu nedenle de üç bölümlü bir cemaat yapısı oluşturur. Adanmış kadın ve erkeklerden oluşan iki grubun yanı sıra daha ahlaklı yaşamaya çalışan ama gündelik hayatına devam eden üçüncü bir grup oluşturur. Böylelikle aslında hareket dar bir çevreye sıkışıp kalmak yerine çok farklı kitlelere ulaşma imkânı bulur.

Francis'in İslam'la ilişkisi de son derece karmaşık bir görüntü arz eder. Bir taraftan Müslümanları hidayete kavuşturulması gereken sapkınlar olarak görür ve tarikatın faaliyetlerini özellikle İslam ülkelerinde yoğunlaştırır. Aynı zamanda hayatının en önemli arzusu bir Müslüman tarafından katledilmek ve dolayısıyla şehit olmaktır. Ama diğer taraftan bu amaçlarını hayata geçirmek için katıldığı V. Haçlı seferinde Mısır'da hiç beklemediği gelişmeler yaşanır. Orada Müslü-

manları tanır, İslam'dan etkilenir. Ezan gibi bazı İslami uygulamaları Hıristiyanlığa uyarlamaya çalışır. Hatta bunu Papa'dan bile talep edecek kadar ileri gider. Bu nedenle kimilerine göre o bir "sufi"dir.

Ancak Francis, İslam'dan bir din olarak ya da tasavvufun mistik bir gelenek olarak etkilenmesine karşın Müslümanlara karşı olan düşüncelerini ve davranışlarını değiştirmez. Gerek kendisi ve gerekse tarikatının üyeleri misyon alanı olarak özellikle Müslümanların yaşadıkları bölgeleri tercih ederler.

Diğer taraftan Francis'in Mısır Eyyubi Sultanı el-Kâmil'le yaptığı görüşme dinlerarası diyalog faaliyetinin ilki olarak görülmektedir. Bu yüzden de gerek Fransiskanlar ve gerekse diğer Hıristiyanlar bu görüşmeye aşırı önem verirken araştırmamız esnasında İslam dünyasında bu konuya duyarsız kaldığını gördük. Son dönemdeki yapılan bir çalışmanın dışındakı nedense onüçüncü yüzyıl İslam kaynaklarında yer almaz. Oysa gerek dinlerarası diyalog bağlamında gerekse İslam tasavvufunun Hıristiyanlık üzerindeki etkilerini görmek bağlamında bu konunun daha detaylı olarak araştırılmasına ihtiyaç bulunmaktadır.



EKLER

EK 1: Assisili Francis Kronolojisi

- 1181/82** Yaz ya da sonbahar'da Assisi'de doğdu. Giovanni di Pietro di Bernardone adıyla San Rufino kilisesinde vaftiz edildi. Daha sonra babası ismini değiştirerek Francesco ismini verdi.
- 1193/94** Favarone di Offreduccio ve Ortolana'nın kızları Clare, Assisi'de doğdu.
- 1198** **(8 Ocak)** Kardinal Lotario dei Conti di Segni Papa III. Innocent olarak seçildi.
- 1198** **(Bahar)** Dük Conrad of Urslingen'in Rocca kalesi kuşatıldı ve Assisi halkı, imparatorluk gücünün/ hakimiyetinin sembolü olan Rocca kalesini yıkar. Assisi'de halk savaşı çıkar. Aralarında Clare'nin ailesinin de olduğu soylular Perugia'ya kaçarlar.
- 1199-1200** Assisi'deki sivil savaş; feodal soyluların kalelerin yıkılması; ve Assisi'deki pek çok soylu Perugia'ya kaçar.
- 1202** **(Kasım)** Perugia ve Assisi arasında savaş patlak verir. Son ordu da Collestrada savaşında yenilir. Francis, esir olarak yakalanır ve zindana atılır.
- 1202-1203** Francis, Perugia'da bir yıl hapisanede savaş esiri olarak kalır. Babası tarafından hasta olduğu için fidyeye karşılığında serbest bırakılması sağlanır.
- 1204** Hastalığı halen devam eder. Zindan hayatından hatıra olarak kalan hastalık ve hastalık nöbetleri devam eder. Fakat annesinin ilgisi sayesinde yavaş yavaş iyileşmeye başlar.
- 1205** **(Bahar)** Francis Apulia'daki savaş nedeniyle Walter de Brienne'nin ordusuna katılmak için yola çıkar. Spoleto'daki bir mesaj ve vizyondan sonra geri döner. Aşamalı olarak değişim süreci başlar.
- 1205** Walter de Brienne Apulia'da ölür.

- 1205** **(Haziran)** Arkadaşlarıyla son bir ziyafete katılır. Petrus'un adımlarını izleyip, dilenci ve hacı olarak Roma'ya gider.
- 1205** **Sonbahar:** Umbrian ovasında San Lazzaro dell'Arce yakınlarında bir cüzzamlıyla karşılaşır. San Damiano'da çarmıhın önünde dua ederken çarmıhtan gelen bir ses ondan kiliseyi onarmasını ister. San Damiano'daki rahiplerle birlikte kalmaya başlar. Babasıyla anlaşmazlığı/kavgası.
- 1206** **Ocak ya da Şubat:** Piskoposun Francis'i muhakeme etmesi. Francis, babasına aidiyetini reddeder. Babasına ait olan kendi üzerindeki tüm eşyaları ve giyecekleri iade eder. Çırılçıplak kalır.
Bir tövbeci kıyafeti giyerek Assisi'yi terk eder ve St. Verecondo'da daki Benedikten manastırında kalmaya başlar.
- 1206** **Bahar:** Francis Gubbio'daki cüzzamlılara hastabakıcılık yapar.
- 1206** **Yaz** muhtemelen **Temmuz;** Assisi'ye döner, münzevilerin yaşam tarzını benimser, fakir insanların kıyafetlerini giyer ve San Damiano'yu onarmaya başlar. Değişim sürecinin sonu ve Thomas of Celano'nun kronolojisine göre "İhtida yıllarının (ikinci hayatının)" başlangıcı.
- 1207** **Ocak – Şubat:** Yazın başlangıcından itibaren kışa kadar San Damiano'yu onarır. Aynı zamanda Portiuncula'daki Lady of the Angels bazilikasını ve San Pietro della Spina'yı da onarır.
- 1208** **16 Nisan:** Bernard of Quintavalle ve rahipler, Peter Catani Francis'e katılır. Başkaları da onları takip eder.
- 1208** **23 Nisan:** Giles gruba katılır ve the Marches of Arcona'ya ilk misyon.
- 1208** **Yaz:** Filippo Longo, Sabbatino, John ve Morico Francis'e katılır.
- 1208** **Sonbahar:** İkinci misyon Rieti vadisine (Poggio Bustone).
- 1208-1209** **Sonbahar ve Kış:** Francis'in günahların affını dilemekle meşgul olur ve bu doğrultuda Kardeşlik cemiyetinin ge-

lişmesini sağlar. Arkadaşlarını insanlara tövbeyi anlatmaları için ikiye bölüp gruplar halinde görevlendirir.

- 1209** Portiuncula'ya döner ve Francis kendisi ve onbir keşişi ya da kardeşleri için bir Usûl/Talimatname (Rule) yazar. Roma'da Papa III. Innocent'in onayını alırlar. Keşişler Rivo Torto'ya geri dönerler ve sonra da Portiuncula'ya geçerler. Fransisken Pişmanlık (Tevbe) Tarikatının –sonradan “Üçüncü Tarikat (Third Order)” olarak adlandırıldı- muhtemel başlangıç tarihi.
- 1211/12** **Sonbahar:** Suriye gitmek için Portiuncula'dan bir gemiye biner ama Slovenya sahiline gider. Daha sonra kaçak yolcu olarak bindiği bir yelkenliyle Ancona'ya döner.
- 1212** Palm Sunday¹ gecesi Portiuncula'da St. Clare'nin kabulü ve kıyafeti giymesi. Benedictine rahibelerle bir müddet oturduktan sonra St. Clare, San Damiano'ya hareket eder.
- 1213** Bahar: Merkezi İtalya'yı evanjelize etmek için uğraşır.
- 1213** Mayıs: Chiusi Kontu Orlando dei Cattani'nin La Verna'yı Francis'e ve kardeşlerine verir.
- 1214-1215** Kış: Mağrib (Morocco)'e gitmek için Endülüs'e geçer ve orada rahatsızlanır. Bir süre Endülüs'te kalır ve daha sonra Assisi'ye geri döner.
- Bu esnada harekete çok sayıda eğitimli ve soylu katılır.
- 1215** Francis, Roma'da IV. Lateran Konsili'ne katılır ve St. Dominic'le görüşür.

¹ *Palm Sunday*: değişken tarihli bir Hristiyan bayramı/yortusu. Genellikle Easter Pazarından önceki Pazar gününde kutlanır. Bayram, dört kanonik İncil'de de anılan bir olayı, İsa'nın eşek/sıpa sırtında Kudüs'e girişinin anısına kutlanır. Rivayete göre İsa, Kudüs'e doğru gitmekte iken Zeytin dağı yamacında Beytanya'ya geldiklerinde yanındakilerin yakındaki bir köye gitmelerini ve orada bağlı bulunan bir sıpayı/dişi eşek ve sıpayı alıp getirmelerini söyler. Havariler, sıpayı İsa'ya getirirler ve üzerini elbiseleriyle örterler. İsa, sıpanın üzerine biner ve Kudüs'e bu sıpanın sırtında girer (Markos 11:1-11; Matta 21:1-11; Luka 19:28-40; Yuhanna 12:12-19). “Korkma, ey Siyon kızı! Bak, Kralın bir sıpaya binmiş geliyor.” (Yuhanna 12:15).

- 1216** Francis Perugia'da Papa Honorius'dan Portiuncula Endüljans (Portiuncula Indulgence²) belgesini alır.
- 1217** **5 Mayıs:** Portiuncula'daki keşişlerin tamamı Pentakost Genel Toplantısına (Pentecost General Chapter) katılır. Gerek Hristiyan ülkelere gerekse Hristiyan olmayan ülkelere misyoner atamaları ve görevlendirmeler yapılır. Fransa sorumluluğunu kendisi üstlenir.
- 1217** Fransa'ya gitmek üzere yola çıkar. Floransa'ya vardığında Kardinal Ugolino yolculuktan vazgeçmesini sağlar.
- 1217** Francis sonrası tarikatın en önemli isimlerinden olacak olan Bonaventure doğar.
- 1219** **26 Mayıs:** Mağrib'e keşişlerden oluşan ilk misyoner grubu gönderilir. Ardından Almanya, Fransa, Macaristan ve İspanya'ya da misyonerler gönderilir.
- 1219** **24 Haziran:** Francis, Kutsal Ülke (Kudüs)'ye gitmek için gemiyle yola çıkar. Mısır'daki Acre ve Dimyat'a gider. Beşinci Haçlı Seferi Dimyat'ı ele geçirmek için kuşatır.
- 1219** **Sonbahar:** Francis, Sultan el-Kamil'le görüşür.
- 1219** **5 Kasım:** Haçlılar Dimyat'ı ele geçirir. Francis İtalya'ya döner (?)³.
- 1220** İlk Fransiskan şehitler – Morocco'da ki keşişler öldürülür.
- 1220** **Kış / Bahar:** Akka ve Kutsal Ülke, Kudüs'e gider.
- 1220** **Bahar / Yaz:** İtalya'ya geri döner.
- 1220** Kardinal Hugolino, Tarikatın Koruyucusu (Protector of the Order) olarak atanır.

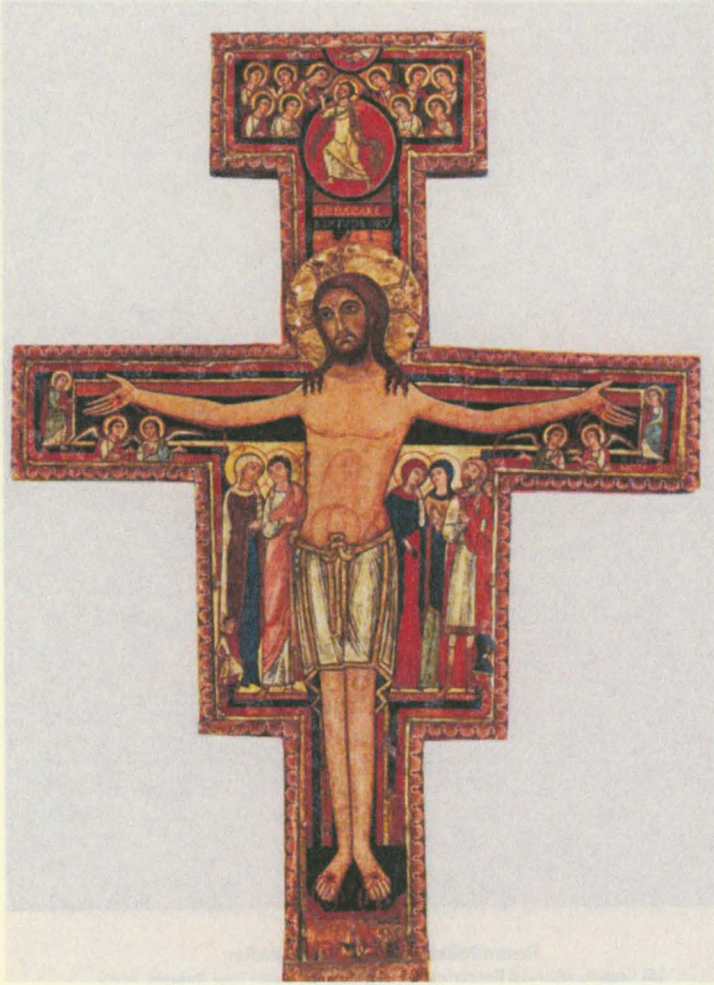
² *Portiuncula*, Meryem'e izafe edilen eski harabe bir kilisedir. Francis, burayı onararak tekrar Meryem'e adar. Onarının esnasında Francis, meleklerin sık sık orayı ziyaret ettiklerini duyar ve oraya Meleklerin Kutsal Meryem'i adını verir. *Portiuncula Endüljansı* ise Kilise tarafından verilen ilk tam endüljans olarak kabul edilir. Saint Bonaventura, *The Life of Saint Francis*, London: J.M. Dent Co, Aldine House, 1904, ss.20-22.

³ Bazı kaynaklarda sultanla görüşme sonrası İtalya'ya geri döndüğü söylenirken bir kısım kaynaklarda da bir müddet daha haçlı kampında kalıp oradan Kudüs'e geçtiği söylenir.

- 1220** **29 Eylül:** Francis, tarikatın yöneticiliğinden (General Minister) feragat eder ve rahip Peter Catanio atanır.
- 1221** **29 Eylül:** Peter Catanio ölür ve Elias Vekil olur.
- 1221** Kardinal Hugolino tarafından yazılan "Memoriale Propositi", Papa III. Honorius tarafından "Order of Penitence" Tevbeci Fransisken Erkek ve Kız Kardeşleri için onaylanır.
- 1221 - 1222** Francis vaazlar vermek üzere İtalya turuna çıkar.
- 1223** Francis, Küçük Rahipler Topluluğu (Rule for the Order of Friars Minor) için Talimaname yazmak üzere Fonte Colombo'ya gider. Kasım ayında Papa III. Honorius onaylayana kadar ruhani mecliste görüşülmeye ve tartışılmaya devam eder.
- 1223** Greccio'da Noel kutlaması.
- 1224** Francis'in Stigmata'yı ya da Mesih aşkının işaretlerini aldığı yer olan La Verna'ya uzun süreli olarak çekilmesi.
- 1225** Göz problemleri daha da artar ve o bir süre San Damiano'da St. Clare ve kızkardeşleriyle birlikte oturur. Elias kardeşin ısrarıyla tedavi olur fakat herhangi bir iyileşme olmaz. Neredeyse kör olmak üzere olduğu bir dönemde "Varlıkların İlahi" (Canticle of the Creatures)'sini yazar.
- 1225** **Yaz:** Fonte Columbo'ya gözünün tedavi ettirmek için gider. Acı veren başarısız bir operasyon geçirir.
- 1226** **Nisan:** Sienaya ileri bir tedavi için gider. Siena'da vasiyeti sayılabilecek olan *Testament'*ini dikte eder.
- 1226** **Yaz:** Francis'in rahatsızlıkları ilerler ve temiz hava için Nocera Umbra yakınlarındaki Bagnara tepelerine götürülür.
- 1226** **Ağustos sonu - Eylül:** Assisi'ye geri döner. Piskoposun evinde kalmaya başlar. Piskoposun evinde otururken, ölmekte olduğunu anlar ve Portiuncula'ya defnedilmesini ister.
- 1226** **3 Ekim:** Akşamleyin Francis ölür.

- 1226** **4 Ekim:** San Giorgio Kilisesi'ne gömülür.
- 1228** **16 Temmuz,** Assisi'de arkadaşı Kardinal Hugolino (Papa IX. Gregory) Francis'i takdis eder (kanonize).
- 1230** **25 Mayıs:** Kabri yeni papalık bazilikasındaki mezarına, azizlerine arasındaki yerine transfer olur.

EK 2: Assisili Francis Resimleri



Resim 1: San Damiano Haçı , 12. yy. 1205'de Francis bu çarmıhtan Mesih'in sesini duyduğunu ve kendisinden kilisesini onarmasını istediğini iddia eder.



Resim 2: Francis stigmatayı alırken

(St Francis of Assisi Receiving the Stigmata, by Peter Paul Rubens, 1635

<http://www.peterpaulrubens.org/St-Francis-of-Assisi-Receiving-the-Stigmata-c.-1635-large.html>)



Resim 3: Francis dua ederken

(Study for St Francis in Prayer, by Cristofano Allori. Black, sanguine and white chalk on blue paper, 29.5 by 21.3 cm. (Gabinetto dei Disegni, Galleria degli Uffizi No.7948F.)

Miles L. Chappell, "Cristofano Allori's Paintings Depicting St Francis" The Burlington Magazine, Vol. 113, No. 821 (Aug., 1971), s.445'den alınmıştır



Resim 4: Stigmatayı alırken tasvir eden bir başka tablo.



Resim 5: Jan Van Eyck'in "Saint Francis of Assisi Receiving the Stigmata (1438-1440)" adlı tablosu.



Resim 6: Francis'in San Damiano yakınlarında tefekkür/meditasyon yapmasını sembolize eden heykeli.



Resim 7: Francis'in Bayan Fakirlikle evliliği
(Marriage of St. Francis with Lady Poverty , Sassetta, c.1437-1444)



Resim 8: Kuşlarla Seremoni 13. yy. Basilikası

(Jacques L. Goff, *Saint Francis of Assisi*, London & New York: Routledge, 2004.)



Resim 10: Kuşlarla Seremoni



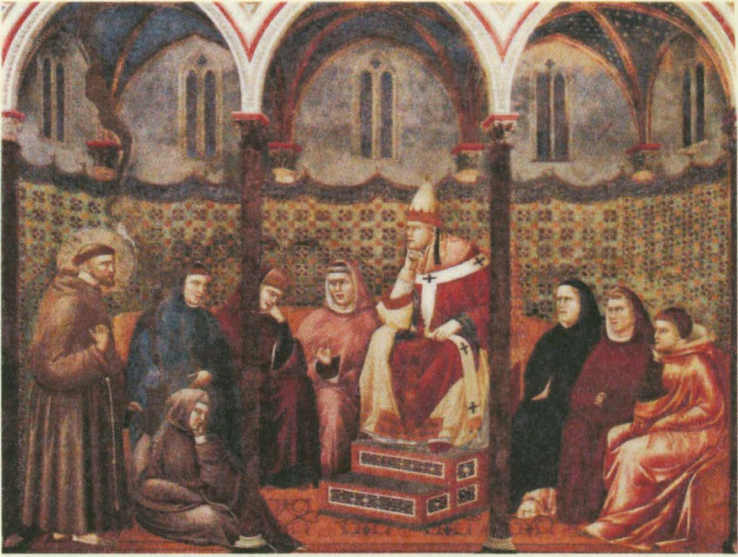
Resim 11: Meryem, Bebek İsa, Melekler ve St. Francis (The Blessed Mother, Angels and St. Francis - Madonna, Angeli e San Francesco)



Resim 12: Susuz Adamlar mucizesi



Resim 13: Francis'in Şeytanları kovması



Resim 14: Francis Papa III. Honorius'un huzurunda (Giotto, "*Preaching before Pope Honorius III*", 1295-1300, Fresco St. Francis, Upper Church, Assisi, Italy)



Resim 15: Francis Mısır Sultanın Huzurunda
(Francis and the Sultan, by Arnolfo Zocchi, 1909 Zocchi-1909)



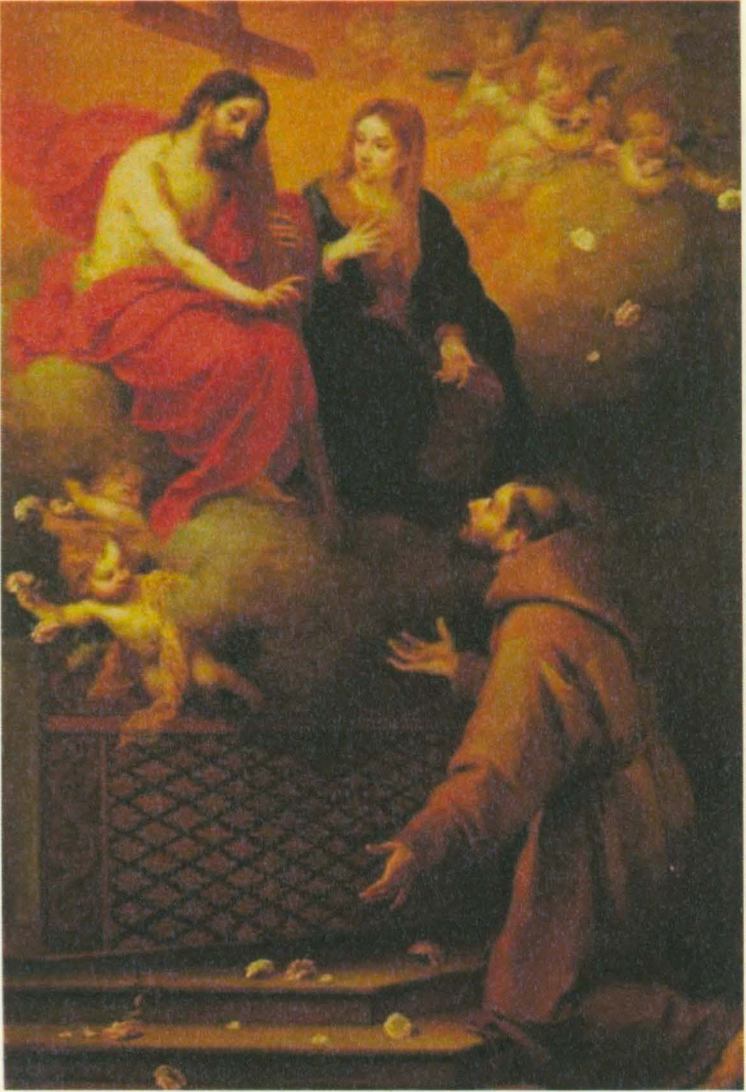
Resim 16: Francis Sultan'ın huzurunda ateşle imtihan edilirken
(Giotto di Bondone Legend of St Francis 11. St Francis before the Sultan)



Resim 17: Francis Sultan'ın huzurunda ateşle imtihan edilirken

(Saint Francis before the Sultan, 1437-44 by Sassetta;

<http://www.nationalgallery.org.uk/paintings/sassetta-saint-francis-before-the-sultan>)



Resim 18: Francis'in Porzincula vizyonu
(Bartolomé Esteban Murillo. *The Vision to St. Francis at Porziuncola*. c. 1667.
Oil on canvas. Museo del Prado, Madrid, Spain)



Resim 19: Gubbio kurdunu ehlileştirmesi
(Saint Clare of Assisi Saving a Child from a Wolf by Giovanni di Paolo, 1455)



Resim 20: Clare bir çocuğu kurdun elinden kurtarıırken
(Saint Clare of Assisi Saving a Child from a Wolf by Giovanni di Paolo, 1455)



Resim 21: Elbiseleri çıkarıp babasına iade etmesi
ve onun babalığını reddetmesi



Resim 22: St. Damiano'da çarmıh'taki İsa figürü önünde duası ve çarmıhdan gelen ses



Resim 23: Francis'in yükselişi



Resim 24: Francis'in ölümü (La Morte di San Francesco)

Kaynakça

A. Assisili Francis'in kendi metinlerinin referansları:

Francis of Assisi, "The Rule of 1221", *Omnibus*, ss.27-53.

_____, "The Rule of 1223", *Omnibus*, ss.54-64.

_____, "Testament", *Omnibus*, ss.65-70.

_____, "Letter to Brother Leo", *Omnibus*, ss.117-119.

_____, "Letter to the Rulers of the People", *Omnibus*, s.115-116.

_____, "Letter to All Clerics", *Omnibus*, ss.100-101.

_____, "The Admonitions", *Omnibus*, ss.77-87.

_____, "Canticle of Brother Sun", *Omnibus*, ss.127-131.

_____, "Praises of God", *Omnibus*, ss.123-126.

_____, "Praises of the Virtues", *Omnibus*, ss.132-134.

_____, "Salutation of the Blessed Virgin", *Omnibus*, ss.135-136.

_____, "Praises Before the Office", *Omnibus*, ss.137-139.

_____, "Two Prayers", *Omnibus*, ss.159-161.

_____, "Letter to the St Anthony", *Omnibus*, ss.162-164.

_____, "The Rule of the Third Order (1221)", *Omnibus*, ss.165-175.

_____, St., "A Prayer of the Blessed Francis to Obtain Holy Poverty", *The Lady Poverty A XII. Century Allegory*, tr. & ed. Montgomery Carmichael, London: John Murray, 1901, ss.183-191'de "Appendix I" olarak yer almaktadır.

Anonymous, "St. Francis and the Sultan of Egypt - Thirteenth Century Testimonies", *Omnibus*, ss.1614-1615.

Armstrong, Regis J., (ed.), *Francis of Assisi, The Saint, Early Documents*, New York: New City Press, 1999.

Habig, Marion A. (ed.), *Francis of Assisi, Writings and Early Biographies, English Omnibus of the Sources for the Life of St. Francis*, Quincy: Franciscan Press, 1991.

Robinson, Paschal, *The Writings of St. Francis of Assisi*, Philadelphia: Dolphin Press, 1905.

Price, Leo Sherley (tr.), *St. Francis of Assisi His Life and Writings as Recorded by his Contemporaries*, New York: Harper & Brothers Publishers, 1959.

B. Diğer Kaynaklar

"The Acts of Paul and Thecla", tr. Jeremiah Jones, <http://www.fordham.edu/halsall/basis/thecla.html> [13.10.2008].

"The Apocalypse of Paul" *Lost Scriptures*, Bart D. Ehrman, New York: Oxford University Press, 2003, ss.288-296.

Albayrak, Kadir, *Bogomilizm ve Bosna Kilisesi*, Adana: Baki Kitabevi, 2004.

Armstrong, Edward A., *Saint Francis: Nature Mystic, The Derivation and Significance of the Nature Stories in the Franciscan Legend*, California: University of California Press, 1973.

Armstrong, Regis J. (ed.), *Francis and Clare, The Complete Works*, New Jersey: Paulist Press, 1982.

Ashley, Mike, *The Mammoth Book of King Arthur*, New York: Carrol & Graf Publishers, 2005.

Athanasius, Bishop of Alexandria, "*Life of Antony (Vita S. Antoni)*", *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church Second Series Volume IV, St. Athanasius: Select Works and Letters*, eds. Philip Schaff and Henry Wage, New York: The Christian Literature Company, 1892.

Audisio, Gabriel, *The Waldensian Dissent: Persecution and Survival, c.1170-c.1570*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Auerbach, Erich, "St. Francis of Assisi in Dante's *Commedia*" *Italica*, Vol. 22, No. 4 (Dec., 1945), ss. 166-179

Augustine, "*Confessions*", *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church First Series Volume I, the Confessions and Letters of St. Augustin*, ed. Philip Schaff, Buffalo: The Christian Literature Company, 1886, ss.27-208.

Augustine, "*On the Holy Trinity*", *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church First Series Volume III*, ed. Philip Schaff, Buffalo: The Christian Literature Company, 1887, ss.1-228.

- Augustine, Aurelius, *The City of God*, tr. Marcus Dods, Edinburg: T&T Clark, 1871, c.1-2.
- Augustinus, Saint, *İtirafılar*, çev. Dominik Pamir, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Barber, Malcolm, *The Two Cities, Medieval Europe, 1050-1320*, London & New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2005.
- Batuk, Cengiz, "Kıyameti Beklerken: Hristiyanlıkta Kıyamet Beklentileri ve Rus Ortodoks Kilisesindeki Yansımaları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/2, c.7, sayı:14, ss.5-36.
- _____, "Millenarianist Bir Hareket Olarak Montanizm", *Milel ve Nihal*, c.1, sayı 1, Aralık 2003, ss.41-71.
- _____, *Mitoloji ve Tarihsellik, Hristiyanlığın Asli Günah Doktrinin Tarihsel Dönüşümü*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Bekâr, M. Serdar, "el-Melikü'l-Kâmil, Muhammed", *DİA*, c.29, ss.68-70.
- Benedict XVI, Pope, "Meeting of His Holiness Benedict XVI With the Priests of the Diocese of Albano, Swiss Hall at the Papal Summer Residence, Castel Gandolfo, Thursday, 31 August 2006" http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20060831_sacerdoti-albano_en.html [10.08.2010].
- Bernard of Clairvaux, *In Praise of the New Knighthood*, tr. Conrad Gre-enia, *Bernard of Clairvaux: Treatises Three*, Cistercian Fathers Series, Number Nineteen, Cistercian Publications, 1977.
- _____, *Selected Works*, tr. & ed. Gillian R. Evans, New Jersey: Paulist Press, 1987.
- Bernard, Saint, *On the Love of God*, tr.: Marianna Caroline and Coventry Patmore, London: Burns and Oates, 1884.
- Blondel, Maurice, *Mistisizm*, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Dergah Yay. 2008.
- Blum, O.J., "Peter Damian, St." *New Catholic Encyclopedia*, ed. Thomas Carson & Joann Cerrito, Detroit –New York: Thomson & Gale, The Catholic University of America, 2003, c. 11, ss.186-187.
- Bonaventure, *The Life of Francis of Assisi*, London: J.M. Dent & Co. Aldine House, 1904.

- Botterill, Steven, *Dante and Mystical Tradition Bernard of Clairvaux in the Commedia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Bouyer, Louis, "Mysticism / An Essay on the History of the Word", *Understanding of Mysticism*, Richard Woods (ed.) , New York: Image Books, 1980, ss.42-55.
- Brook, Lindsay, "Popes and Pornocrats: Rome in the Early Middle Ages", *Foundations -the Journal of the Foundation for Medieval Genealogy-* (2003) yıl: 1 sayı: 1, ss.5-21.
- Brother Leo of Assisi, *The Mirror of Perfection to with The Blessed Francis of Assisi*, London: Burns & Oates Ltd. 1920.
- Bruschi, Caterina, *The Wandering Heretics of Languedoc*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Bultmann, Rudolf, *Theology of the New Testament*, London: SCM Press Ltd. 1971, c.1.
- Burke, S. Maureen, "The 'Martyrdom of the Franciscans by Ambrogio Lorenzetti" *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, c. 65 sayı:4, 2002, ss. 460-492.
- Burkert, Walter, *İlkçağ Gizem Tapıları*, çev. B. Sina Şener, Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Butler, Cuthbert, *Western Mysticism*, London: E.P. Dutton & Co. Inc., 1951.
- Cairns, Earle E., *Christianity Through the Centuries*, Michigan: Zonder-van Publishing, 1976.
- Carroll, Michael P., *Catholic Cults and Devotions: a Psychological Inquiry*, McGill-Queen's University Press, 1989.
- Castleden, Rodney, *King Arthur, The Truth Behind the Legend*, New York: Routledge, 2000.
- Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, 2005.
- Chappell, Miles L., "Cristofano Allori's Paintings Depicting St Francis" *The Burlington Magazine*, Vol. 113, No. 821 (Aug., 1971), ss. 444-455.
- Chiarenza, Marguerite, "Dante's Lady Poverty" *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, sayı: 111 (1993), ss.153-175.

- Choi, Jacob HeangKwon, *Augustinian Interiority: The Teleological Deification of the Soul through Divine Grace*, (unpublished doctorate thesis) University of Durham Department of Theology 2010.
- Clement of Alexandria, "Exhortation to the Heathen", *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, eds. Alexander Roberts & James Donaldson, American Edition by A. Cleveland Coxe, Buffalo: The Christian Literature Company, 1886.
- _____, "the Instructor", *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, eds. Alexander Roberts & James Donaldson, American Edition by A. Cleveland Coxe, Buffalo: The Christian Literature Company, 1886.
- _____, *Stromata or Miscellanies, Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, eds. Alexander Roberts & James Donaldson, American Edition by A. Cleveland Coxe, Buffalo: The Christian Literature Company, 1886.
- Cleve, Thomas C. Van, "The Crusade of Frederick II" *A History of the Crusades, Volume II The Later Crusades 1189-1311*, ed. Kenneth M. Setton, Madison: The University of Wisconsin Press, 1969, c.2, ss. 429-462.
- _____, "The Fifth Crusade" *A History of the Crusades, Volume II The Later Crusades 1189-1311*, ed. Kenneth M. Setton, Madison: The University of Wisconsin Press, 1969, ss.377-428.
- Conway, Martin, *Early Tuscan Art, From the 12th to the 15th Centuries*, London: Hurst and Blackett Limited, 1902.
- Cook, Captain James, *The Three Voyages of Captain James Cook Round The World*, London: Printed For Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown 1821, c.1-3.
- Corbishley, T., - J. E. Biechler, "Mysticism" *New Catholic Encyclopedia*, ed. Thomas Carson & Joann Cerrito, Detroit -New York: Thomson & Gale, The Catholic University of America, 2003, c.10, ss.111-117.
- Cousins, Ewert H., "Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads" *Mysticism and Religious Traditions*, ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, Oxford - New York, 1983, ss.163-190.

- Crane, Thomas Frederick (ed.), *The Exempla or Illustrative Stories From the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*, London: Publications of the Folk-Lore Society, 1890.
- D. McCarthy, "Poverty", *The New Catholic Encyclopedia 2nd edition*, Thomas Carson – Joann Cerrito (Project editors), New York: Thomson Gale & The Catholic University of America, 2003, c.11, ss.565-567.
- Damian, St. Peter, *Selected Writings on the Spiritual Life*, New York: Harper & Brothers 1959.
- Dante, *İlahi Komediya, Cehennem, Âraf ve Cennet*, çev. Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 1998.
- Davison, Ellen Scott, *Some Forerunners of St. Francis of Assisi*, New York: Columbia University, 1907.
- Deane, Herbert A., *The Political and Social Ideas of Augustine*, New York: Colombia University Press, 1963.
- DeConick, April D., "What is Early Jewish and Christian Mysticism?", *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, ed. April D. DeConick, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, ss.1-26.
- Dibelius, Martin, "Mystic and Prophet", *The Writings of St. Paul*, ed. Wayne A. Meeks, New York & London: W.W. Norton & Company, 1972, ss.395-409.
- Dickson, Gary, "Children's Crusades" *The Crusades, An Encyclopedia*, ed. Alan V. Murray, California: ABC Clio, 2006, ss.242-244.
- Doorn-Harder, Nelly van, "Christianity: Coptic Christianity," *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, ed. Thomas Rigg, New York: Thomson Gale, 2006, c.1, ss.160-165.
- Dubois, Leo L., *Saint Francis of Assisi Social Reformer*, New York: Benziger Brothers, 1906.
- Dulles, A., "Mystery (in Theology)" *New Catholic Encyclopedia*, ed. Thomas Carson & Joann Cerrito, Detroit –New York: Thomson & Gale, The Catholic University of America, 2003, c.10, ss.82-85.
- Dupré, Louis, "Mysticism" *ER*, c.9, ss.6341-6355.

- Durant, Will, *The Story of Civilization Volume Four, The Age of Faith*, Electronically Enhanced Text (c) Copyright 1994 World Library, Inc. 1994.
- Eflâton, *Birinci Alkibiades*, çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Egan, Maurice Francis, *Everybody's St. Francis*, New York & London: D. Appleton Century Company 1939.
- Ehrman, Barth D., *Lost Scriptures, Books that Did Not Make It into New Testament*, New York: Oxford University Press, 2003.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003, c.1.
- Elliott, Mark W., *The Song of Songs and Christology in the Early Church*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Erengil, Cengiz, *Budizm*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Fairweather, William, *Origen and Greek Patristic Theology*, Edinburg: T&T Clark, 1901.
- Father Cuthbert, *Life of Francis of Assisi*, London: Longmans, Green and Co. 1912.
- _____, *Saint Francis and Poverty*, London: R&T Washbourne Ltd. 1910.
- _____, *The Romantism of St. Francis and Other Studies in the Genius of the Franciscans*, New York: Longmans, Green and Co., 1915.
- Fleming, William, *The Life of Saint George, Martyr, Patron of England*, London: R&T. Washbourne, 1901.
- Flinders, Carol Lee, *Enduring Grace, Living Portraits of Seven Women Mystics*, New York: Harper San Francisco (Harper Collins Publishers), 1993.
- Freze, Micheal, *They Bore the Wounds of Christ: the Mystery of the Sacred Stigmata*, Indiana: Our Sunday Visitor Publishing, Inc., 1989.
- G. Hotz, Kendra, *The Theurgical Self: The Theological Anthropology of the Pseudo-Dionysius*, [(A Dissertation of PhD), the Faculty of the Graduate School of Emory University, 2000], Ann Arbor- Michigan: Bell & Howell Information and Learning Company, 2000.

- Gardini, Walter, "The Feminine Aspect of God in Christianity", *Women in the World's Religions, Past and Present*, ed. Ursula King, New York: Paragon House, 1987, ss.56-67.
- Gaudeul, Jean-Marie, *Encounters and Clashes Islam and Christianity in History*, Roma: Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici, 1990, c.1.
- Gerald Bonner, "Augustine's Doctrine of Man: Image of God and Sinner", *God's Decree and Man's Destiny, Studies on Thought of Augustine of Hippo*, Variorum Reprints, London, 1987.
- Gildas, Marie, "Cistercians." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908. <http://www.newadvent.org/cathen/03780c.htm> [15.08.2010].
- Gilliat-Smith, Ernest, *Saint Clare of Assisi: Her Life and Legislation*, London & Toronto: J.M. Dent & Sons, Ltd. 1914.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhunu*, çev. Şamil Öcal, İstanbul: Açılım Kitap, 2003.
- Glacken, Clarence J., *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century* Berkeley: University California Press, 1967.
- Gliebe, Francis de Sales, *My Lady Poverty, A Drama in Five Acts*, Santa Barbara: St. Anthony College, 1912.
- Goff, Jacques Le, *Saint Francis of Assisi*, tr. Christine Rhone, London & New York: Routledge, 2004.
- Gordon, E. O., *Saint George Champion of Christendom and Patron Saint of England*, London: Swan Sonnenschein & Co. 1907.
- Gregory of Nazianzus and Basil of Ceasarea, *The Philocalia of Origen a Compilation of Selected Passages from Origen's Works*, Edinburg: T&T Clark, 1911.
- Gregory of Nyssa, *Against Eunomius, A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church Second Series*, ed. Philip Schaff – Henry Wace, New York: The Christian Literature Company, 1893, c.V, ss.33-248.
- _____, *Answer to Eunomius's Second Book, A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church, Second Series*, ed. Philip Schaff – Henry Wace, New York: The Christian Literature Company, 1893, c.V, ss.250-314.

- _____, *Dogmatic Treatise, A Select Library Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series*, ed. Philip Schaff – Henry Wace, New York: The Christian Literture Company, 1893.
- Grimal, Pierre, *Mitoloji Sözlüğü Yunan ve Roma*, çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997.
- Guenon, René, *Hristiyan Mistik Düşüncesi*, çev. İsmail Taşpınar, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Güçlü, Abdulkaki, vd. *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Gündüz, Şinasi - Yavuz Ünal ve Ekrem Sarıkçıoğlu, "Ek 1: Pavlus'un Gizli Öğretisi", *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Miraç*, Ankara: Vadi Yayınları, 1996, ss.119-122.
- Gündüz, Şinasi, *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Happold, F.C., *Mysticism A Study and an Anthology*, London: Penguin Books, 1990.
- Harmless, William, *Desert Christians An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, New York: Oxford University Press, 2004.
- _____, *Mystics*, New York: Oxford University Press, 2008.
- Hartz, Paula R., *Native American Religions*, New York: Chelsea House Publishers, 2009.
- Harvanek, R.F., – K.B. Steinhauser, "Gregory of Nyssa, St." *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, ed. Thomas Carson, Joann Cerrito, Detroit-New York: Thomson & Gale, 2003, c.6, ss.517-521.
- Hasan, H. İbrahim, *Siyasi, Dini, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit, İstanbul: Kayihan Yayınları, 1988, c.5.
- Havelly, Nick, *Dante and the Franciscans: Poverty and the Papacy in the 'Commedia'*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Herkless, John, *Francis and Dominic, and the Mendicant Orders*, Edinburg: T&T Clark, 1901.
- Hermaniuk, M., "Maximus The Confessor, St." *New Catholic Encyclopedia*, ed. Thomas Carson & Joann Cerrito, Detroit –New York: Thomson & Gale, The Catholic University of America, 2003, c.9, ss.379-380.

Hermann, Placid, "Introduction", *Omnibus*, ss.9-22.

Higham, N. J., *King Arthur, Myth-Making and History*, London & New York: Routledge, 2002.

Hillenbrand, Carole, "Ayyūbids", *The Crusades An Encyclopedia*, ed. Alan M. Murray, California: ABC Clio, 2006, c.1, ss.123-128.

Hoade, E., "George, St." *New Catholic Encyclopedia*, ed. Thomas Carson & Joann Cerrito, Detroit –New York: Thomson & Gale, The Catholic University of America, 2003, c.6, ss.143-144;

Hoeberichts, Jan, "Did the Master Make A Mistake?" *Franciscan Studies*, 2009, vol.67, ss.1-40.

Hoose, Adam L., "Francis of Assisi's Way of Peace? His Conversion and Mission to Egypt", *Catholic Historical Review*, Jul 2010, vol. 96, Issue 3, ss.449-469.

House, Adrian, *Francis of Assisi A Revolutionary Life*, London & New Jersey: Hidden Spring, 2001.

Inge, William Ralph, *Mysticism in Religion*, London & New York: Hutchinsin's University Library, 1959.

_____, *Christian Mysticism*, London: Methuen & Co. Ltd. 1918.

Irwin, Robert, "Islam and the Crusades 1096-1699" *The Oxford History of Crusades* ed. Jonathan Riley-Smith, Oxford: Oxford University Press, 1999, ss.211-257.

Izmirlieva, Valentina, *All the Names of the Lord, Lists, Mysticism and Magic*, Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

İlhan, Avni, *Mehdilik*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.

Jardins, Joseph R. Des, *Çevre Etiği, Çevre Felsefesine Giriş*, çev. Ruşen Keleş, Ankara: İmge Kitabevi, 2006.

Jewett, Sophie, *God's Troubadour The Story of St. Francis of Assisi*, New York: Thomas Y. Crowell Company Publishers, 1910.

Johnson, Galen K., "St. Francis and the Sultan: An Historical and Critical Reassessment", *Mission Studies*, Vol. XVIII, No: 2-36, 2001, ss.146-164.

Jørgensen, Johannes, *Saint Francis f Assisi A Biography*, New York: Longmans, Gren and Co., 1926.

Kaiser, Rudolf, *Tanrı Taşta Uyur*, çev. Ersel Kayaoğlu, İstanbul: Dharma Yayınları, 2001.

- Katar, Mehmet, *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslam'da Tövbe*, Ankara: Andaç Yayınları, 2003.
- Katz, Steven T., "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", *Mysticism and Religious Traditions*, ed. Steven T. Katz, Oxford & New York: Oxford University Press, 1983, ss.3-60.
- Keck, David, *Angels & Angelology in the Middle Ages*, New York: Oxford University Press, 1998.
- Kenny, Anthony, *A New History of Western Philosophy, Medieval Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2005, c.2.
- Kienzle, Beverly Mayne, *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania, 1145-1229*, York: The University of York, York Medieval Press, 2001.
- King, J. Christopher, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture*, New York: Oxford University Press, 2005.
- King, Ursula, *Christian Mystics, Their Lives and Legacies Throughout the Ages*, London & New York: Routledge, 2004.
- Klingender, F. D., "St. Francis and the Birds of the Apocalypse", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 16, No. 1/2 (1953), ss.13-23.
- Korlaelçi, Murtaza, "Panteizm Vahdet-i Vücut mudur?" *Felsefe Dünyası*, no.4 (1992), ss. 43-50.
- Korrigan, Kevin – L. Michael Harrington, "Pseudo-Dionysius the Areopagite", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/pseudo-dionysius-areopagite/> (02.09.2010).
- Krutak, Lars, "Embodied Symbols of the South Seas: Tattoo in Polynesia", http://www.larskrutak.com/articles/south_seas/index.html [03.09.2010].
- _____, "Shamanic Skin: The Art of Magical Tattoos", http://www.larskrutak.com/articles/Magical_Tattoos/index.html [03.09.2010].
- _____, "The Last Kalinga Tattoo Artists of Philippines" <http://www.larskrutak.com/articles/Philippines/> [03.09.2010].
- Kutluer, İlhan, "Mistisizm", *DİA*, c.30, ss.188-190.

- Laird, Martin, "Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A Reconsideration", *The Journal of Religion*, (The University of Chicago Press), vol. 79, no:4 (Oct. 1999), ss.592-616.
- Lansing, Carol, *Power and Purity, Cathar Heresy in Medieval Italy*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Linzey, Andrew & Ara Barsam, "Saint Francis of Assisi 1181/2-1226", *Fifty Key Thinkers on the Environment*, ed. Joy A. Palmer, London: GBR, Routledge, 2000, ss.22-27.
- Little Flowers of St. Francis of Assisi*, tr. Abby Langdon Alger, Mount Vernon, Virginia: The Peter Pauper Press, 1900.
- Logan, F. Donald, *A History of the Church in the Middle Ages*, London & New York: Routledge 2002.
- Longman, Tremper, *Song of Songs*, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2001.
- Louth, Andrew, *The Origins of Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, New York & London: Oxford University Press. 2007.
- Loyola, Ignatius of, *The Spiritual Exercises*, tr. Father Elder Mullan, New York: P.J. Kenedy & Sons's, 1914.
- Lull, Ramon, *The Books of the Lover and the Belover*, tr. E. Allison Peers, Cambridge: Parantheses Publications, 2000.
- Maalouf, Amin, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- MacDonald, Dennis Ronald, *The Legend and The Apostle, The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia, Pennsylvania: Westminster Press, 1983.
- MacEvitt, Christopher, "Martyrdom and the Muslim World Through Franciscan Eyes", *The Catholic Historical Review*, Vol.: XCVII, January 2011, No:1, ss.1-23.
- Matthews, Gareth B., *Augustine*, Oxford-London: Blackwell Publishing, 2005.
- Matthews, Monica, *Caesar and the Storm, A Commentary on Lucan de Bello Civili, Book 5 Lines 476-721*, Bern: Peter Lang A.G. International Academic Publishers, 2008.
- Maurice Blondel, *Mistisizm*, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.

- Molla Camî, *Nefahat'ül-üns min Hazarat'il-Kudîs*, çev. Lamiî, sad. Abdulkadir Ayçiçek, İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1981.
- Moore, Thomas, "Panpsychism." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 11. New York: Robert Appleton Company, 1911, <http://www.newadvent.org/cathen/11446a.htm> [30.08.2010].
- Moorman, John R. H., *The Sources for the Life of S. Francis of Assisi*, Manchester: Manchester University Press, 1940.
- Morison, James Cotter, *The Life and Times of Saint Bernard Abbot of Clairvaux*, London: MacMillan and Co. 1894.
- Morris, Colin, *The Papal Monarchy The Western Church 1050 to 1250*, Oxford: Clarendon Press - Oxford University Press, 2001.
- Moses, Paul, "Mission Improvable St. Francis and the Sultan", *Commonweal*, September 25, 2009, volume:136, issue 16, ss.11-16.
- Mryna, Mary Kourbet Al-Akhras, "The Messages" <http://www.soufanieh.com/ENGLISH/eemess.htm>; Arapça orijinali: <http://www.soufanieh.com/nihil.obstat.html>; http://www.blessedmiracle.com/Miracle_of_Damascus.html; <http://www.reu.org/public/soufan/damasvid.htm> [10.10.2010].
- _____, "The Miracle Of Damascus [Our Lady Of Soufanieh]- Approved By Catholic And Orthodox Bishops" <http://www.freerepublic.com/focus/religion/694702/posts>; <http://www.reu.org/public/soufan/damas.htm>; <http://www.soufanieh.com/english/eestigma.htm> [10.10.2010].
- Mueller, Joan, *A Companion to Clare of Assisi, Life, Writings, and Spirituality*, Leiden & Boston: Brill, 2010.
- _____, *The Privilege of Poverty, Clare of Assisi, Agnes of Prague, and the Struggle for a Franciscan Rule of Women*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006.
- Munir, Fareed Z., "Sultan al-Malik Muhammad al-Kamil and Saint Francis: interreligious dialogue and the meeting at Damietta", *Journal of Islamic Law and Culture* Vol. 10, No. 3, October 2008, ss.305-315.
- Murphy, F. X., "Pseudo-Dionysius", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Thomas Carson & Joann Cerrito, Detroit -New York: Thomson & Gale, The Catholic University of America, 2003, c.11, s.800-802.

- Murray, Wendy, *A Mended and Broken Heart, The Life and Love of Francis of Assisi*, New York: Basic Books, Perseus Books Group, 2008.
- Muscat, Noel, "History of the Franciscan Movement (1) The Secular Franciscan Order" <http://www.christusrex.org/www1/ofm/fra/FRAht11.html> [26.10.2010].
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, İstanbul: Ağaç Yayınları, 1991.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Life and Thought*, New York: State University of New York Press, 1981.
- , *the Heart of Islam Enduring Values for Humanity*, New York: Harper Collins Pub. 2004.
- Nayak, Abhijit, "Crusade Violence: Understanding and Overcoming the Impact of Mission Among Muslim" *International Review of the Mission*, Vol. 97, No.386/387, July/October 2008, ss.273-291.
- Nicholson, D.H.S., *The Mysticism of St. Francis of Assisi*, Boston: Small, Maynard & Company Publishers, 1923.
- Nicolle, David, *The Crusades, Essential Histories*, Oxford: Osprey Publishing, 2001.
- Nietzsche, Friedrich, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. İ. Zeki Eyüpoğlu, İstanbul: Say Yayınları, 1997.
- O'Brien, P.T., "Mysticism", *Dictionary of Paul and His Letters*, Gerald F. Hawthorne-Ralph P. Martin (eds.), Illinois: Inter Varsity Press, 1993, ss.623-625.
- O'Donnell, James J., *Augustine, A New Biography*, Harper-Collins e-books, 2007.
- Olupona, Jacob K., "African Traditional Religions", *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, Thomas Rigg (ed.), New York: Thomson Gale, 2006, c.1, ss.1-21.
- Origen, "De Principiis", *A Select Library Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Philip Schaff (ed.), American Edition, Buffalo, 1886, c.4.
- , *Against Celsus, A Select Library Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Philip Schaff (ed.), American Edition, Buffalo, 1886, c.4.

- _____, *Spirit and Fire, A Thematic Anthology of His Writings*, ed. Hans Urs von Balthasar The Catholic University of America Press, 2001.
- _____, *The Song of Songs, Commentary and Homilies (Ancient Christian Writers, v.26)*, ed. R.P. Lawson, New York: The Newman Press, 1957.
- Osborn, E.F., "Pseudo-Dionysius" *Encyclopedia of Philosophy*, Donald M. Barchert (ed.), New York: Thomson & Gale, 2006, ss.100-101.
- Panther-Yates, Donald, "Mourning and Burial, Southeast (Choctaw)", *American Indian Religious Traditions An Encyclopedia*, Suzanne J. Crawford & Dennis F. Kelley (eds.), Santa Barbara: ABC-Clío Inc. 2005, ss.585-589.
- Parrinder, Geoffrey, *Mysticism in the World's Religions*, New York: Oxford University Press, 1976.
- Pederson, Rena, *The Lost Apostle, Searching for the Truth About Junia*, San Francisco: Jossey-Bass A Wiley Imprint, 2006.
- Petry, Ray C., "Medieval Eschatology and St. Francis" *Church History, Church History*, (Cambridge University Press) Vol. 9, No. 1 (Mar., 1940), ss.54-69.
- Phillips, Jonathan, "The Latin East 1098-1291", *The Oxford History of the Crusades* ed. Jonathan Riley-Smith, Oxford: Oxford University Press, 1999, ss.111-137.
- Platon, Şölen, çev. Cüneyt Çetinkaya, İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları, 2005.
- Polat, Kemal, *Katolik Hristiyanlıkta Azizlik ve Azizler*, Erzurum: Salkım Söğüt Yayınları, 2008.
- Pope John Paul II "Inter Sanctos, Proclamación de San Francisco de Asís Como Patrono de la Ecología" http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1979/documents/hf_jp-ii_let_19791129_bolla-francesco-ecologia_sp.html [20.10.2010].
- _____, "Peace with God the Creator, Peace with all of Creation" (Message of His Holiness Pope John Paul II for the Celebration of the World Day of Peace 1 January 1990) http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pea

ce/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_en.html [20.10.2010].

Pope Pius XI, "Rite Expiatis Encyclical of Pope Pius XI on St. Francis of Assisi", http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_30041926_rite-expiatis_en.html [20.10.2010].

Poulain, Augustin, "Mystical Stigmata" *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 14. New York: Robert Appleton Company, 1912. , <http://www.newadvent.org/cathen/14294b.htm> [19.10.2010].

Powell, James M., "Fifth Crusade(1217-1221)" *The Crusades An Encyclopedia*, ed. Alan M. Murray, California: ABC Clio, 2006, c.2, ss.427-432.

Powell, James M., "St. Francis of Assisi's Way of Peace" *Medieval Encounters*, 13 (2007) ss.271-280.

Prümm, K., "Mystery Religions, Greco-Oriental", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Thomas Carson & Joann Cerrito, Detroit –New York: Thomson & Gale, The Catholic University of America, 2003, c.10, ss.85-97.

Purnell, Fred, "Francesco Patrizi", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Stanford: Metaphysics Research Lab., Stanford University, 2009, <http://plato.stanford.edu/entries/patrizi/> [20.09.2010].

Putter, Ad, "The Twelfth-Century Arthur", *The Cambridge Companion to the Arthurian Legend*, eds. Elizabeth Archbald & Ad Putter, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, ss.36-52.

Ramsey, Boniface, "Wealth", *Augustine Through the Ages An Encyclopedia*, Allan D. Fitzgerald (ed.), Michigan – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1999, ss.875-881.

Redon, John, "Hylozoism." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 7. New York: Robert Appleton Company, 1910, <http://www.newadvent.org/cathen/07594a.htm> [30.08.2010].

Robinson, Paschal, "Franciscan Order." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 6. New York: Robert Appleton Company, 1909. <http://www.newadvent.org/cathen/06217a.htm> [26.10.2010].

- Robinson, Scott, "To Go Among the Saracens A Franciscan Composer's Journey into the House of Islam" *Cross Currents*, Fall 2006, vol.56, Issue 3, ss.413-423.
- Robson, Michael, *The Franciscans in the Middle Ages*, Woodbridge: The Boydell Press, 2006.
- Rubenson, Samuel, *The Letter of St. Antony, Monasticism and the Making of A Saint*, Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Rubin, Miri, *Emotion and Devotion: The Meaning of Mary in Medieval Religious Culture*, Budapest- New York: Central European University Press, 2009.
- Rudolph, Kurt, "Mystery Religions", *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, ed. Lindsay Jones, Detroit-New York: Thomson & Gale, 2005, c.9, ss.6326-6334.
- Ryan, James D., "Missionary Saints of the High Middle Ages: Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization" *The Catholic Historical Review*, Vol.: XC, No: 1, 2004, ss.1-28.
- Sabatier, Paul, *Life of St. Francis of Assisi*, New York: Charles Scribner's Sons, 1919.
- Sacrum Commercium or Francis and His Lady Poverty*, Latince den çev. Placid Hermann, *Omnibus*, ss.1531-1596.
- Schmidt, T.E., "Riches and Poverty", *Dictionary of Paul and His Letters*, Gerald F. Hawthorne – Ralph P. Martin (ed.), Leicester: Intersity Press, 1993.
- Schweitzer, Albert, "Eschatological Mystic" *The Writings of St. Paul*, ed. Wayne A. Meeks, New York & London: W.W. Norton & Company, 1972, ss.387-395.
- Scott, A. Anderson, *Christianity According to St. Paul*, London: Cambridge University Press, 1927.
- Scott, W. Major, *Aspects of Christian Mysticism*, London: John Murray 1907.
- Seasoltz, R. K. "Poverty Religious" *New Catholic Encyclopedia*, ed. Thomas Carson – Joann Cerrito, New York: Thomson Gale & The Catholic University of America, 2003, c.11, ss.567-569.
- Setton, Kenneth M. (ed.), *A History of Crusades*, London: The University of Wisconsin Press, 1969, c.2.
- Shah, Idries, *The Sufis*, New York: Anchor Books, 1971.

- Siwek, P., "Stigmatization", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Thomas Carson & Joann Cerrito, Detroit –New York: Thomson & Gale, The Catholic University of America, 2003, c.13, ss.530-532
- Skrbina, David, *Panpsychism in the West*, Cambridge: A Bradford Book The MIT Press, 2005.
- Smith, Damian J., *Crusade, Heresy and Inquisition in the Lands of the Crown of Aragon (c.1167-1276)*, Leiden & Boston: Brill, 2010.
- Smith, Margaret, "The Nature and Meaning of Mysticism", *Understanding of Mysticism*, Richard Woods (ed.) , New York: Image Books, 1980, ss.19-25.
- Smith, Margaret, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Oxford: Oneworld Publications, 1995.
- Sorrell, Roger D., *St. Francis of Assisi and Nature Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Soyres, John De, *Montanism and the Primitive Church, A Study in the Ecclesiastical History of the Second Century*, Cambridge: Deighton, Bell and Co., 1878.
- Sparrow-Simpson, W.J., *Lectures on Saint Bernard of Clairvaux*, London: J. Masters and Co. 1895.
- Speyer, Julian of, *The Life of Francis of Assisi*, Regis J. Armstrong (ed.), *Francis of Assisi Early Documents*, New York: New City Press, 1999, c.1 ss.361-420.
- Stock, Brian, *Augustine the Reader, Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretations*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
- Summers, Montague, *The Physical Phenomena of Mysticism*, New York: Barnes & Noble, 1950.
- Sunar, Cavit, *Mistisizmin Ana Hatları*, İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, 2005.
- Taftazani, Ebu'l-Vefa, "Mısır'da Sufi Tarikatların Tarihi, Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları", çev. Mustafa Aşkar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, c.35, ss.535-552.
- Tertullian, "On the Veiling of Virgins", *A Select Library Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff, American Edition, Buffalo, 1886, c.4.

- The Lady Poverty A XII. Century Allegory*, tr. & ed. Montgomery Carmichael, London: John Murray, 1901.
- The Little Flowers of St. Francis of Assisi*, tr. Paul Woodroffe, London: Kegan Paul Trench Trübner and Company Ltd. 1907.
- Thomas of Aquinas, *Summa Theologica*, <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html> [25.11.2010].
- Thomas of Celano, *The Life of St. Clare*, tr. Paschal Robinson, Philadelphia: Dolphin Press, 1910.
- Thomas of Celano, *The Lives of Saint Francis of Assisi*, tr. A.G. Ferrers Howell, London: Methuen & Co., 1908.
- Three Companions (Brother Leo, Brother Rufino ve Brother Angelo), *The Legend of Saint Francis by the Three Companions*, tr. E.G.Salter, London: J.M.Dent & Co. Aldine House, 1904.
- Toke, Leslie, "St. Peter Damian", *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 11. New York: Robert Appleton Company, 1911, <http://www.newadvent.org/cathen/11764a.htm> [10.02.2010].
- Tolan, John, "Francis of Assisi (1182-1226)", *The Crusades An Encyclopedia*, ed. Alan V. Murray, California: ABC-Clio Inc., 2006, ss.464-465.
- Tolan, John, *Saint Francis and the Sultan, The Curious History of A Christian – Muslim Encounter*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Topçu, Nurettin, "Sezgi ve Din", *Fikir ve San'atta Hareket*, Mayıs 1968, sayı:29, s.19
- _____, *İslam ve İnsan / Mevlana ve Tasavvuf*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.
- _____, *İsyan Ahlakı*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1995.
- Trevett, Christine, *Montanism, Gender authority and the New Prophecy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Trigg, Joseph W., *Origen (The Early Church Fathers)*, London: Routledge, 1998.
- Troyes, Chrétien de, *Lancelot, The Knight of the Cart*, tr. Burton Raffel, New Haven & London, Yale University Press, 1997.
- Turner, V. W., "The Waters of Life: Some Reflections on Zionist Water Symbolism", *Religions in Antiquity (Studies in the History of Re-*

- ligions (Supplements to Numen) XIV*, ed. Jacob Neusner, London: E.J. Brill, 1954, ss.506-520.
- Turner, Victor & Edith Turner, "Bodily Marks", *ER*, c.2, ss.1000-1005.
- Turner, William, "John Scotus Eriugena." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 5. New York: Robert Appleton Company, 1909, <http://www.newadvent.org/cathen/05519a.htm> [15.08.2010].
- Tümer, Günay, *Hristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.
- Vaught, Carl G., *Encounters with God in Augustine's Confessions Books VII-IX*, Albany, New York: State University of New York Press, 2004.
- Vermeersch, Arthur. "Poverty." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 12. New York: Robert Appleton Company, 1911. <http://www.newadvent.org/cathen/12324a.htm> [31.09.2010].
- Vettori, Alessandro, "Pax et Bonum: Dante's Depiction of Francis of Assisi in Paradiso 11", *The Medieval Franciscans: Dante and the Franciscans*, Santa Casciani (ed.), Leiden & Boston: Brill 2006, ss.289-305.
- Vitry, Jacques de, "Jacques de Vitry's Letter 1220", "Thirteenth Century Testimonies", *Omnibus*, s.1609.
- Vitry, Jacques de, "History of the Orient", "Thirteenth Century Testimonies", *Omnibus*, ss.1609-1613.
- Wakefield, Walter L., *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France 1100-1250*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1974.
- Webster, Douglas Raymund, "Vallumbrosan Order." *CE*, Vol. 15, <http://www.newadvent.org/cathen/15262a.htm> [10.02.20 10].
- Weiler, Björn K. U., "Crusade of Emperor Frederick II (1227-1229)" *The Crusades An Encyclopedia*, ed. Alan M. Murray, California: ABC Clio, 2006, c.1, ss.313-315.
- White, Lynn, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Reading Biology and Man*, Miguel A. Santos (ed.), New York: MSS Information Corporation, 1973.
- White, Lynn, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Reading Biology and Man*, Miguel A. Santos (ed.), New York: MSS Information Corporation, 1973.

- Wolf, Kenneth Baxter, *The Poverty of Riches, St. Francis of Assisi Reconsidered*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2005.
- Wright, Robert E., "Mysticism", *Augustine Through the Ages, An Encyclopedia*, ed. Allan D. Fitzgerald, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, ss.576-580.
- Yitik, Ali İnsan, *Him Dinleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005.

İndeks

Abbey of Cluny	141
Âdâb/Usûl (Rule)	139, 169, 173, 274, 275, 309
Akka	280, 282, 284, 318
aktüel tarih.....	53
alegorik.....	50, 52, 54, 56, 77, 184, 193, 200
Alkibiades	158, 159, 347
Apocalypse of Paul	44, 342
Apollon.....	158
Apulia.....	125, 127, 151, 315
arınma süreci	20
Asketik disiplin	69
Asketik pratik.....	69
Asli günah.....	206
Assisi Kodeksi	23
Athanasius 5, 18, 22, 62, 63, 64, 65, 66, 73, 307, 342	
Atinalılar	32
Augustin ... 5, 18, 22, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 98, 109, 113, 174, 197, 257, 307, 342, 356	
Aydınlanma 19, 20, 36, 109, 344, 358	
aynileşme süreci	20
Babil Sultanı.....	291
Bardi Dossal.....	297
Basil of Cæsarea	75
bâtını.....	36, 52, 53
bâtını yorum	53
Bayan Fakirlik... 6, 19, 23, 130, 179, 183, 185, 191, 198, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 241, 267	
Benedict of Nursia	67, 124, 140, 144, 164, 174, 196, 343
binyılcı.....	60

bireysel tecrübe	35
bireysellik.....	35
Budizm	12, 34, 251, 347
Bultmann.....	43, 45, 254, 344
Büyük Kralın Habercisi.....	17
Camaldolese	140
Catharizm	145
Clare of Assisi... 131, 134, 136, 138, 348, 353	
Clement 5, 18, 22, 42, 46, 47, 48, 49, 50, 58, 61, 72, 101, 197, 307, 308, 345	
Çöl Hristiyanları	5, 59, 60
Dante 95, 105, 183, 184, 193, 197, 342, 344, 346, 349, 360	
Dârü'l-hadis.....	296
dilenci.....	16, 187, 316
Dimyat173, 272, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 295, 297, 299, 318	
Dionysos	32, 33, 35
doğa mistisizmi.....	139, 309
Doğa mistisizmi	19
dövme.....	246, 247, 248, 249, 254, 267
Edessa.....	108
Efes Konsili	75
el-Âdil.....	280
Eleusis	31, 32, 33, 34, 37, 45
el-Kâmil.....	280, 281, 282, 283, 284, 286, 293, 295, 296, 297, 305, 306, 312
el-Mustansır.....	285
erdemler kraliçesi	202
erginlemek	32
Erkek Kardeş Ateş	225
Erkek Kardeş Rüzgar.....	225
ermek.....	32, 58
eskatolojik.....	59, 92, 119, 242, 243
esma-i hüsnâ.....	20

Esseniler	61
Evagrius5, 18, 22, 58, 67, 68, 69, 71, 90	
ezan	20, 306, 312
ezoterik	13
Fakir Bayanlar Tarikatı	138
Fioretti	239
Fransiskan. 21, 23, 27, 28, 149, 160, 173, 199, 257, 258, 261, 272, 273, 278, 282, 285, 288, 293, 303, 305, 317, 318, 319	
Fransiskanler9, 10, 27, 28, 114, 150, 154, 169, 173, 190, 271, 272, 273, 278, 301, 312	
Geoffrey of Monmouth	122
Gizem dinleri	31
Gnostik	60
Gregory of Nazianzus ... 53, 75, 76, 348	
Gregory of Nyssa75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 101, 307, 348, 349, 352	
Grekler	34
Gubbio119, 141, 164, 165, 239, 240, 241, 316	
Gustave Doré	297
Giinea Kardeş 26, 222, 224, 226, 304, 309	
günlük şehitlik	66
haçlı karşıtı	21
Hallac	20, 35, 267, 309
Helenistik	62
Henry of Avranches	297
Heraklitus	47
heterodoks	15, 145
Hıristiyan Platonizmi	49
Hikmet	57, 70, 200, 203
Hinduizm	12, 217
Homerios	48
Idries Shah	300, 302
II. İstanbul Konsili	58
İbn Dihle	296
İbnü'l-Baytar	296

İlahi Aşk	303
ilahi karanlık	79, 80, 98, 100
İskenderiye 50, 62, 66, 73, 77, 95	
Jacques de Vitry 282, 283, 284, 346, 360	
James Cowan	300
Kapadokya babaları	75, 76
Karanlık mistisizmi	78
Karanlık Mistisizmi	5, 76, 79
Kardinal Pelagius	281
Kıpti	62, 249
Kız Kardeş Yeryüzü	225
Kızkardeş Ay	225
Kızkardeş Ölüm	226
Kızkardeş Su	225
kötü ruhlar	67, 231
Kral Arthur	121, 127, 269
Kudüs ...60, 119, 150, 165, 170, 171, 193, 249, 265, 279, 281, 282, 293, 294, 304, 317, 318, 353	
kurgusal tarih	53
Kurtarıcı	57, 65, 275, 289
Kurtuba	278
Kurtuluş Sırrı	27
Kuş Kardeş	234
Kutsal Bakire	26, 27
Kutsal Köle	254, 255
Lancelot	122, 123, 199, 359
Lateran Konsili	16, 145, 317
lilith	231
Logos	48, 49, 55, 57
Marakeş	273, 285
materyalist	221
Mehdi	251
menkıbe	21, 67, 137
Meryem 26, 27, 43, 75, 105, 107, 184, 186, 253, 262, 265, 318, 360	
Mesih Mistisizmi	19, 60, 309
metafor	19
Mevlana	12, 135, 174, 302, 359
Mevlevi	302
Mikail	27, 121, 237, 258, 259
Miken	32, 34

miraç.....45, 87
 miskinler tekkesi 15
 mistik bilgi 14, 37, 69
 mistik düşünce 10, 18, 60, 104
 mistik tecrübe..... 18, 37, 42, 44, 50,
 110, 261
 mistik teoloji 21
 Mistik Teoloji 5, 94, 98
 misyon 18, 21, 109, 172, 173, 194,
 195, 238, 272, 282, 287, 299, 301,
 306, 312, 316
 Montanistler 59
 Mryna 262, 353
mustai.....31
 musteria 31, 34
 münzevi62, 63, 67, 73, 74, 136, 154,
 175, 190, 231, 251, 298
Mysteria 32
 mysteries 31, 34, 37, 52
natüralist 221
 Necmeddin-i Kübra.....303
 negatif mistisizm.....78
 Neoplatonizm.....50
 nirvana 309
Ognissanti.....23
 Order of Poor Ladies 138
 Origen...5, 18, 50, 51, 52, 53, 54, 55,
 56, 57, 58, 61, 72, 77, 101, 308,
 347, 348, 351, 354, 359
 Pachomius..... 67, 72, 73, 196
 Paedagogos.....49
 panpsişist..... 220, 227, 228, 242
 panpsişizm.....227, 228
 panteizm 220, 221, 229, 244
 Papa III. Innocent..... 146, 168, 172,
 180, 279, 315, 317
 Papa XI. Pius.....17
 pasifist 21, 124, 297, 299, 305
 Paul of Thebes 64
 Pavlus'un Gizli Öğretisi 44, 349
 Perugia 127, 128, 236, 315, 318
 Piskopos Guido 148, 162
 Platon.....49, 77, 81, 200, 228, 355

Plotinus 50, 229
 Polinezya..... 245, 247
 Pseudo-Dionysius 18, 22, 94, 95,
 96, 97, 98, 99, 100, 308, 347, 351,
 353, 355
 Qumran.....61
 radikalizm.....35
 Raymond Lull.....303
 Robert Graves.....300
 Romuald..... 140, 141
 Rönesans 95, 227
 Sacro Convento 23
 San Damiano 135, 138, 148, 149,
 166, 316, 317, 319
 San Rufino..... 115, 120, 123, 315
 Selahaddin Eyyubi.....296
 selam.....304, 306
 semazen.....302
 sezgisel 36, 302
 sır dini 45
 sırrın ifşası.....40
 Siyah Keşişler 144
 skolastik 119
 Sokrates 158
 St. Ambrose 73
 St. Apolinare 140
 St. George ...116, 117, 118, 120, 123,
 126, 167, 239, 269
 St. John Chrysostom 73
stigmata...19, 20, 156, 173, 179, 252,
 253, 254, 259, 265, 267, 304, 309,
 310
 Subasio 131, 165, 179, 202
 sufi 21, 296, 304, 305, 312
 Şaman.....247
 şövalye..21, 114, 117, 118, 119, 123,
 125, 126, 127, 139, 167, 171, 185,
 199, 269
 Tanrı'nın Krallığı 59, 193, 202, 278
 Tapınak Şövalyeleri 107
 Tertiaries 150
 Tertullian.....73, 271, 273, 358
 Thecla 72, 342

Thomas Aquinas	95, 194, 278
Thomas of Celano ..	22, 23, 27, 125,
127, 131, 138, 160, 162, 186, 199,	
211, 236, 282, 316, 359	
Tutku Mistisizmi.....	19, 41, 309
tutkusuzluk.....	69

Vaftizci Yahya	61
Vedic.....	34
Walter de Brienne	125, 315
Yoksulluk Mistisizmi.....	19
zîkr.....	20, 301, 306
Zu'n-Nûn el-Misrî.....	296, 304